

دکنورزکی نجیب محمود

# حیاء الفکر فی العالم الجدید





حَياةُ الفِكرِ في العالمِ الجَدِيدِ

نشر بالاشتراك

مع

مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر

# حياة الفكر في العالم الجديد

تأليف

الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

---

ملثم الطبع والنشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

حقوق الطبع والنشر والترجمة  
محفوظة لمؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر

“Life Story of Thinking in the New World”  
by Dr. Zaki Naguib Mahmoud. Copyright Franklin  
Publications Inc.

## محتويات الكتاب

صفحة	
٧	مقدمة ... ..
١٣	الفصل الأول - دستور في سطور ... ..
١٣	١ - « جون لوك » يضع الأساس ... ..
٣١	٢ - « تومس جفرسن » وحقوق الانسان ... ..
٣٨	٣ - « تومس بين » والايمان بالعقل ... ..
٤٨	الفصل الثاني - دستور الفكر بعد دستور السياسة
٤٨	١ - « رالف والدو امرسن » واستقلال الفكر
٧٧	٢ - « هنرى ديقد ثورو » والفردية المتطرفة
٩٨	الفصل الثالث - الفيلسوف يؤيد الشاعر ... ..
٩٨	١ - « بوردن پاركر باون » وتوكيد الذات الانسانية ... ..
١١٠	٢ - « جوزيا رويس » والمثالية المطلقة ... ..
١٣٦	الفصل الرابع - منطق العلم والعمل ... ..
١٣٦	١ - العلم يسود ... ..
	٢ - « تشارلز ساندروز بيرس » واصطناع المنهج العلمى ... ..
١٤٥	الفصل الخامس - غد بعد أمس ... ..
١٦٧	١ - « وليم جيمس » ومعيار النجاح ... ..
١٦٧	٢ - « جون ديوى » وتغيير القيم ... ..
١٩٤	الفصل السادس - الفلاسفة يتشبهون بالعلماء *
٢١٧	١ - الواقعية الجديدة - « رالف بارتن پرى »
٢٣٧	٢ - الواقعية النقدية ... ..
٢٤٤	الفصل السابع - كل الصيد فى جوف الفرا ... ..
٢٤٤	١ - « جورج سانتايانا » وعوالم الوجود
٢٦٦	٢ - « الفرد نورث وايتهد » والبناء العضوى
٢٨٥	الفصل الثامن - تيارات أخرى معاصرة ... ..
٢٨٥	١ - الوضعية المنطقية ... ..
٢٩١	٢ - عودة الى عمود الفلسفة « ولبر ايربن »



## مِفْتَاحُ سَدَمَةِ

جاء المهاجرون الى العالم الجديد من شتى الأمم في الدنيا القديمة ، فجاءوا مزيجاً من ثقافات مختلفة ، ولبثوا أمداً طويلاً على اتصال وثيق بأصولهم الأولى ، حتى لقد ظلت تيارات الفكر الأوروبي المختلفة تنساب الى العالم الجديد غداة ظهورها ، فكل صوت يرتفع في أوروبا كان له صدى في أمريكا ، ولم ير الأمريكيون في ذلك — أول الأمر — غضاظة ، لأنه إن كانت مقتضيات العقيدة الدينية قد حملتهم على الهجرة عن بلادهم الأولى ، وإن كانت مصالح الاقتصاد بعد ذلك قد أوجبت أن تحدد الهجرة وأن تقام الحواجز في عالم التجارة ، فماذا يمنع أن تشترك الفروع مع أصولها في الفكر وأن تتبادل معها الرأي والنظر ؟ لهذا ظلت أبواب العالم الجديد مفتوحة على مصاريعها ، تتقبل من ألوان التفكير كل ما تهتز به أوروبا ، على اختلاف مصادره وتعدد مذاهبه .

لكن المجتمع الجديد سرعان ما تميز بطابع جديد ، ثم ما لبث هذا الطابع أن أصبح معياراً تقاس عليه الواردات الفكرية ، فيقبل منها ما يقبل ، ويرفض ما يرفض ، ويعدل ما يزداد قوله بعد تعديل ، وأما هذا الطابع الجديد المميز

للمجتمع الأمريكى فهو — فى اعتقادى — تلك « الفردية الجماعية » التى لا تغرق الفرد من الناس فى خضم المجتمع ، بل تحتفظ لكل انسان بفرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين فى جماعة واحدة يربطها الصالح المشترك ، واذن فهى جماعة أقرب الى الشركة التعاونية التى يحرص كل عضو فيها على استقلال شخصيته ، وان يكن فى الوقت نفسه حريصا أشد الحرص على ازدهار الشركة ونمائها ، هى أقرب الى ذلك منها الى الكائن العضوى الذى لا يجعل للعضو فيه وجودا الا بانطوائه تحت الكل الذى يحتويه ، فالمجتمع الأمريكى فى صميمه « كثرة » من أفراد لا جسم واحد ذو أعضاء ، غير أن تلك « الكثرة » ليست أشتاتا موزعة الأهواء متباينة النزعات ، بل هى كثرة تلتقى حياتها فى عقد واحد يضمها دون أن تضع فردية الحبة الواحدة بهذا الالتقاء .

على هذا الأساس يتم قبول الأفكار أو رفضها أو تعديلها ، فالفصل الأول من هذا الكتاب فيه تصوير للفكر الأمريكى ابان العشرات الأخيرة من أعوام القرن الثامن عشر ، فكان الفكر حينئذ سياسيا فى معظمه ، يدور حول حقوق الأفراد الطبيعية التى على أساسها أقيمت السياسة وأقيم الحكم وأقيمت الحياة ، بل على أساسها أقيمت العقائد الدينية نفسها ، اذ كانت الكثرة الغالبة من الأمريكيين

من « البروتستانت المتزمتين » ( البيورتان ) وهؤلاء يعلنون من شأن ارادة الفرد اعلاء يحفظ له حقوقه في أن يلتمس لنفسه طريق النجاة الروحية ، وحقوقه في أن يفكر حرا ويعمل حرا وأن يحتفظ بثمرة عمله — وهكذا جاءت فلسفة عصر التنوير مؤيدة لهذه المبادئ ، اذ جعلت أساس المجتمع تعاقدًا بين أعضائه ، ولكل فرد حقوقه الطبيعية في الحياة وفي الحرية وفي التماس العيش السعيد ، وهي حقوق فطرية لم يهبها أحد أحدا .

فلما أن جاء النصف الأول من القرن التاسع عشر انتقلت هذه الفردية من ميدان السياسة الى ميدان الفلسفة والأدب ، وهنا نهض « امرسن » و « ثورو » وغيرهما يؤكدان استقلال الفرد على الرغم من صلاته ببقية أفراد البشر ، كانت الفلسفة السائدة في ذلك العهد هي الفلسفة الهيجلية المثالية ، انتقلت الى انجلترا عن طريق شعرائها ، وبخاصة « كولردج » وعن هذا الطريق جاءت الى أمريكا ، لكنها لم تكد تنتقل الى أمريكا حتى عدلت بما يلائم وجهة النظر الأمريكية التي أشرنا اليها ، فلم يعد الأفراد — كما تريد لهم الفلسفة المثالية — مغرقين في « المطلق » بل أصبح كل فرد — عند « امرسن » — ممثلاً لذلك « المطلق » الهيجلي ، أي أن كل فرد حقيقة قائمة بذاتها على الرغم من أنه اذ يشعر واذا يفكر أو يعبر ، فانما هو « ينوب » في ذلك

عن الانسانية جميعا ان كان صادق الشعور والتفكير والتعبير  
ومن هنا كان اهتمام « امرسن » باعتماد الفرد على نفسه ،  
وبالتالى اهتمامه باعتماد أمريكا على نفسها فى مجال الفكر  
والشعور ، واتجه « ثورو » نفس الاتجاه مع اسراف أدى به  
الى أن يعتزل وحده فى غابة ليعيش بمفرده انسانا معتمدا على  
نفسه — هكذا ترى الفلسفة المثالية قد جاءت اليهم من  
ألمانيا ، لكنهم حين أخذوا عنها فكرة الروح الكونية المطلقة  
الشاملة ، لم تسمح لهم أنفسهم بالانسياق الى ما قد ساقط  
اليه أصحابها الأولين من دمج الأفراد فى واحدية كونية  
مطلقة ، بل احتفظوا للأفراد بفرديتهم مع جعلهم قلوبا شاعرة  
والسنة معبرة عن تلك الروح الكونية الشاملة ، كما شرحنا  
ذلك فى الفصل الثانى وتبع ذلك — فى النصف الثانى من  
القرن التاسع عشر — موجة مثالية أخرى هى التى تسمى  
عادة « بالكاتية الجديدة » ، أخذها فلاسفة العالم الجديد  
عن الفلسفة الألمانية أيضا — أخذوها عن كانت وهيغل —  
لكنهم هنا أيضا قد صاغوها فى قالبهم ؛ وقد بسطنا ذلك فى  
الفصل الثالث ، اذ بينا كيف جعل منها « باون » فلسفة  
مثالية ذاتية فردية ، ثم تولاها « جوزيا رويس » فكان  
مثال الفيلسوف الأمريكى العظيم الذى يصوغ ما يتلقاه من  
فكر على اطاره الخاص ، فقد قرأ شوبنهاور وتأثر به ، لكنه  
رفض تشاؤمه ، وقرأ هيغل وأخذ كثيرا من مبادئه المثالية

لكنه رفض مذهبه التاريخي الذي يجعل سير الحوادث  
حتما لا مفر منه ، كما رفض رأيه القائل بسيادة الدولة سيادة  
مطلقة ، ودرس « كانت » ولكنه صاغ من كل تلك الفلسفات  
الألمانية المثالية فلسفة مثالية أمريكية توازن بين الحقيقة  
المطلقة من ناحية وبين الفرد وحرية من ناحية أخرى بميزان  
دقيق ، ولا عجب أن يسمى كتابه المشتتل على الجزء الهام  
من مذهبه « العالم والفرد » — ففي كل خطوة يخطوها  
تراه حريصا على التأليف بين الفرد وسائر الأفراد ، أو بين  
الارادة الواحدة وسائر الارادات ، أو بين المجتمع الواحد  
وسائر المجتمعات ، تأليفا يبقى على كيان الفرد الواحد من  
جهة ، ثم يجعله جزءا شريكا في البناء الكلي من جهة أخرى .

وفي الفصل الرابع والفصل الخامس معا بيان للحركة  
البراجماتية التي ظهرت في أواخر القرن الماضي ثم امتدت  
الى يومنا هذا ، اذ بسطنا لك آراء أعلامها الثلاثة : « بيرس »  
و « جيمس » و « ديوي » ، وهي فلسفة جاءت بمشابة الثورة  
على التفكير المثالي الذي يباعد بين الفكر والعمل ، فجعلت  
الفكر والعمل وجهين لحقيقة واحدة ، اذ جعلت معنى الفكرة  
هو نجاح تطبيقها ، وبهذا وصل الفكر الأمريكي الخالص  
الى فلسفة أمريكية خالصة نشأة وطابعا ، فلئن كان الفلاسفة  
قبل ذلك يأخذون عن أوروبا ثم يعدلون ما يأخذونه بما يجعله  
ملائما لوجهة نظرهم ، فقد جاءت البراجماتية نباتا أمريكيا  
بذورا وساقا وفروعا ، ولا غرابة — اذن — أن يعرف الفكر

الأمريكي الحديث عند العالم أجمع بهذه الفلسفة البراجماتية التي تعبر عنه أصدق تعبير وأخلصه .

فلما تحطمت الفلسفة المثالية التقليدية على أيدي البراجماتيين ، تحطم معها التقليد الفلسفي كله ، الذي كان يربط الفيلسوف بنمط معين من التفكير ، وهنا خرجت مذاهب واتجاهات جديدة ، لم يكن لها جلال التفكير التقليدي القديم ، لكنها عوضت ذلك الجلال المفقود بروح علمية جديدة ، مالت بالفلاسفة نحو التشبه بالعلماء في طريقة معالجتهم لمشكلاتهم ، من حيث تعاون مجموعة الباحثين على حل مشكلة بعينها بدل أن يستقل كل فرد منهم بإقامة بناءه الفكري الخاص ، وسترى في الفصلين السادس والسابع شرحا لتلك الاتجاهات الجديدة ، كالواقعية الجديدة ، والواقعية النقدية ، ثم الفلسفة الطبيعية ، وعقبنا على ذلك بفصل ثامن وآخر ، عرضنا فيه اتجاهين من الاتجاهات المعاصرة عرضا موجزا ، هما الوضعية المنطقية ، والدعوة الى رجوع الفلاسفة الى ما هجروه من « تقليد عظيم » .

وقد اكتفيت في عرضي لمجرى الحياة الفكرية الفلسفية في العالم الجديد ، بالمعالم الرئيسية دون التفاصيل ، راجيا أن يكون هذا الكتاب صورة مجملة تتلوها صور جزئية في سلسلة من كتب ، تفصل فيها ما أجملناه ، ونذكر ما قد أهملناه .

زكي نجيب محمود

## الفصل الأول

### دستور في سطور<sup>(١)</sup>

١ - جون لوك يضع الأساس :

تستطيع أن تتعقب تاريخ الأمة خطوة وراء خطوة ، دون أن ينتهي بك السير الى لحظة زمنية يكون في مستطاعك عندها أن تقول : هنا بدأ تاريخ الأمة ، لأن خيوط التاريخ تمتد الى الوراء الى غير بداية معلومة ، فاذا ما اتخذ المؤرخ بداية يبدأ عندها تاريخ أمة من الأمم ، فانما يفعل ذلك جزافاً ، مستنداً الى أن هنالك قبل التاريخ المدون تاريخاً مجهولاً لم يدون ، يضم عناصره الغامضة ويطلق عليها

(١) وثيقة إعلان الاستقلال التي نتحدث عنها في هذا الفصل ليست هي وثيقة الدستور ؛ فقد صدرت الوثيقة الأولى في ٤ يوليو سنة ١٧٧٦ ، ثم أعلن الدستور بعد ذلك بأحد عشر عاماً ، بعد أن كسبت الولايات المتحدة حرب استقلالها لكننا نتحدث هنا عن « إعلان الاستقلال » على اعتبار أن المبادئ التي ذكرت في مقدمته هي نفسها المبادئ التي جاء الدستور بعد ذلك ليقررها ، يقول « رالف برى » أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد ما يأتي : « إعلان الاستقلال والدستور لا يختلفان في المبدأ ، بل في الأسبقية ؛ فإعلان الاستقلال يشمل على المقدمات التي جاء الدستور لها نتيجة ، سواء كانت تلك المقدمات مذكورة ذكراً صريحاً أو متضمناً » . Ralph Perry, Characteristically American : ص : ٤٢ .

« ما قبل التاريخ » ، لكنك تستطيع — على سبيل التجوز  
اليسير — أن تستثنى من هذه القاعدة الولايات المتحدة ،  
اذ جاء مولدها في يوم معلوم ، هو اليوم الرابع من شهر  
يوليو سنة ١٧٧٦ ، يوم أن أعلنت استقلال نفسها عن انجلترا  
فجاء في اعلانها ذاك ما يلي :

« اننا نؤمن بأن هذه الحقائق واضحة بذاتها ، وهي أن  
الناس قد خلقوا سواسية ، وأن خالقهم قد حباهم بحقوق  
معينة هي جزء من طبائعهم لا يتجزأ ، منها « الحياة »  
و « الحرية » والتماس « السعادة » ، وأنه لكي يظفر الناس  
بهذه الحقوق ، أقيمت فيهم الحكومات ، تستمد سلطاتها  
العادلة من رضى المحكومين ، وأن الحكومة — كائنة ما كانت  
صورتها — اذا ما اتقلبت. هادمة لتلك الغايات ، فمن « حق »  
« الشعب » أن يغيرها أو يزيلها ، وأن يقيم حكومة جديدة ،  
تضع أساسها على مبادئ ، وتنظم سلطاتها على صورة ،  
بحيث تبدو للناس تلك المبادئ وهذه الصورة أنهما — على  
الاحتمال الأرجح — مؤديتان الى أمنهم وسعادتهم .

هذه أسطر قلائل ، لكنها — كما قال « چفرسن » وهو  
الذى صاغ عبارتها بقلمه — تعبر عن العقل الأمريكى ،  
وقوتها مستمدة من تركيزها لاتجاهات الناس فى عصرها تركيزا  
يلخص روح عصر بأسره ، هو عصر الثورة الأمريكية ، أو ان  
شئت فسمه عصر التنوير فى أمريكا ، وقد كان التنوير

فالثورة في أمريكا مقابلين في العصر نفسه لتنوير وثورة في فرنسا ، ففي هذه الوثيقة القصيرة من المبادئ الهامة ما يستوقف النظر بغير حاجة الى تحليل ، فهي تنص على أن حقوق المساواة والحياة والحرية والتماس السعادة هي أشياء واضحة بذاتها — أى بديهيات — لا يحتاج صدقها الى اقامة البرهان ، وأنها حقوق مستمدة من الله وليست هي بالهبات يمنحها الحاكم اذا شاء ويحبسها اذا شاء ، وهي جزء من طبيعة الانسان وفطرته بحيث يستحيل تصور الانسان انسانا غيرها ، وأنه ان قامت بين الناس حكومة فلأن الناس أنفسهم هم الذين أقاموها لتحافظ لهم على تلك الحقوق ، وهم الذين يغيرونها أو يزيلونها اذا هي قامت عقبة في سبيل تلك الحقوق الانسانية .

وتستطيع أن تمضي في تحليل هذه الأسطر القلائل ليتبين لك أنها تتضمن ما يصح أن يكون مثلاً أعلى للانسانية جميعاً ، وفي ذلك يقول « لنكلن » : « اننى ما أحسست قط بشعور — من الوجهة السياسية — لم أجده نابعا من العواطف التي تبلورت في « اعلان الاستقلال » <sup>(١)</sup> .. فمن أين استقت هذه الوثيقة عناصرها ؟ ان مضمونها الفكرى لم يكن من ابتكار واضعيها ، فها هو ذا « جفرسن » —

---

(١) Nicolay, John, and Hay, John, Abraham Lincoln :

وهو على رأس المشتركين في اعلانها — يصرح قائلاً وهو  
بصدد التعليق عليها : « اننى لم أشعر بضرورة تدعو الى  
ابتكار أفكار جديدة لم أسبق اليها » (١) .

« چون لوك » هو مصدر التفكير السياسى الذى ساد  
الولايات المتحدة ابان ثورتها ، وليس هو بالمصدر الذى  
نستنتجه استنتاجاً مما كان يدور عندئذ على ألسنة الناس  
وأقلامهم ، بل هو المصدر الذى كان يتردد ذكره صراحة على  
أنه المعين الذى استقى منه القادة مبادئهم بطريق مباشر ،  
« فمن كتابات « چون لوك » — قبل أى شىء آخر —  
استمد الأمريكيون سلاح الحجج التى هاجموا بها الملك  
والبرلمان فى حكمهما المتعسف ، ولو كان هناك رجل واحد  
يجوز أن يقال عنه انه ساد الفلسفة السياسية فى عهد الثورة  
الأمريكية ، فذلك هو « چون لوك » ، اذ لم يكن الفكر  
السياسى الأمريكى الا تأويلاً لما كتبه لوك » (٢) فماذا قال  
« چون لوك » مما جعل الأمريكين أنفسهم يصفونه بقولهم  
انه « فيلسوف أمريكا » وواضع الأساس لفكرها السياسى ؟  
كان « چون لوك » — الفيلسوف الانجليزى الذى

---

(١) Dewey, John (ed.), Living Thoughts of Thomas Jefferson

ص ٦٢

(٢) Miller, John, Origin of the American Revolution

ص ١٧٠

عاش بين عامي ١٦٣٢ و ١٧٠٤ - في طبيعة من استخرجوا  
النتائج الفلسفية للعلم الحديث ، وحلوا مضمون هذا العلم  
تحليلاً ينتزع مدلوله بالنسبة الى السياسة والأخلاق والدين ،  
ولعله مما يجدر ذكره في هذا الموضع أن مهمة الفلسفة في  
صميمها هي هذا التحليل للمبادئ العلمية بحيث تستخرج  
من هذه المبادئ ما تنطوي عليه من مضمون وفحوى ،  
يتغير العلم السائد عصراً بعد عصر ، فتتغير معه الفلسفة لأنها  
تحليل لمبادئ العلم فإن تغير العلم تغيرت ، كان العلم السائد  
أيام اليونان الأقدمين هو الرياضة ، وكان اليقين الثابت هو  
مقياس الحق ، فهل يسمع الفلسفة ازاء ذلك الا أن تبحث  
عما يتضمنه هذا اليقين الثابت المنشود ، والمتمثل في الرياضة ،  
لتجد أصوله الأولى في مبادئ عقلية مفارقة لهذا العالم  
المحسوس الذي هو عالم الأشياء المتغيرة التي لا تثبت  
ولا تدوم ؟ ثم جاءت النهضة الأوروبية في القرن السادس  
عشر وما بعده ، ليسود بمجيئها علم الطبيعة الذي لم تكن  
له سيادة من قبل ، بل أوشك ألا يكون له وجود من قبل ،  
وكيف يجوز لمن ينشد الحقيقة الثابتة الدائمة أن يجعل  
الطبيعة المتغيرة المتحولة موضوع بحثه ؟ لكن النهضة  
الأوروبية قد غيرت من وجهة النظر ، وجعلت الحواس  
مصدر العلم بعد أن لم تكن عند اليونان الأقدمين الا مصدر  
الظن والخطأ ، كما جعلت بالتالي ظواهر الطبيعة موضوع

البحث بعد أن لم تكن شيئاً جديراً بالعناية والعناء ؛ فشهدت النهضة الأوروبية من علماء الطبيعة من هم بين أقرانهم في التاريخ كله ذوو مكانة ملحوظة ، وعلى رأس هؤلاء « جاليليو » و « نيوتن » ، وأقام هؤلاء العلماء علماً للطبيعة هو الذي ساد الفكر الانساني في القرون الثلاثة : السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، حتى جاءت نظرية النسبية في القرن العشرين ، وجعلت تعدل من البناء القديم لتقيم مكانه بناء جديداً على أساس جديد .

وليس العلم الطبيعي في ذاته هو موضوع اهتمامنا الآن، الا بمقدار ما نستعين به على معرفة النتائج الفلسفية التي نتجت عنه بالنسبة الى السياسة ، ولئن كان « جاليليو » و « نيوتن » هما على وجه الخصوص من نعنى حين نتحدث عن علم الطبيعة في القرن الثامن عشر — وهو قرن التنوير والثورة في أوروبا وأمريكا على السواء — فان « چون لوك » بصفة خاصة هو الذي استخرج من مبادئ علم الطبيعة كما أقامه « جاليليو » و « نيوتن » نتائجها الفلسفية التي تعيننا .

وأهم ما نهتم له في طبيعة « جاليليو » و « نيوتن » هو التفرقة التي فرقاً بها بين نوعين من الظواهر : الظواهر كما هي في الأشياء الخارجة عن الانسان ، والظواهر كما تقع في ادراك الانسان ، وينتج عن ذلك تفرقة بين نوعين من

« المكان » ونوعين من « الزمان » فالعلاقة المكانية والعلاقة الزمانية بين الأشياء في الخارج ليست هي نفسها القائمة بين صور الأشياء كما يحسها الانسان بحواسه ، بعبارة أخرى : هنالك مكان مطلق موضوعي مستقل عن الانسان ، تتحرك فيه الأشياء المادية ، وهذا هو المكان وهذه هي الأشياء التي يعنى ببحثها علم الطبيعة ، لكن هنالك أيضا مكان ذاتي نسبي هو الذى يقع فى حس الانسان ، وليس هو المقصود بالبحث عند علم الطبيعة ، وكذلك قل فى الزمان .

يكون للأشياء عند الحس لون وطعم ورائحة ، أما الأشياء التى يبحثها علم الطبيعة ويستقرىء قوانينها فلا لون لها ولا طعم ولا رائحة ، والأشياء عند الحس تتغير قليلا أو كثيرا تبعا لتغير الأشخاص ووجهات أنظارهم ، أما الأشياء التى يبحثها علم الطبيعة فهى مطلقة تدوم على حال واحدة بالنسبة لكل انسان ، اذ يكون لها من الصفات الرياضية والهندسية ما لا يتأثر باختلاف النظر عند مختلف المشاهدين ، وفيما يلى خلاصة لعبارة قالها « جاليليو » ليقرر بها أن بعض الصفات — كالحرارة والطعم والرائحة واللون — هى فى الانسان المدرك ، لا فى الطبيعة الخارجية ، واذن فلا يكون لعلم الطبيعة شأن بها ، قال جاليليو ما خلاصته : (١)

---

(١) تجد النص الكامل فى كتاب : Burr, E.A., Metaphysical

Foundations of Physics ص ٧٥ .

« أريد أن أضع تحت الفحص هذا الذى يسمونه « حرارة » وسأجد أن فكرة الحرارة كما هى عند الناس بعيدة بعدا شاسعا عما يقع فى الطبيعة الخارجية ، اذ الحرارة ليست صفة من الجسم الذى نصفه بأنه حار ، فبينما أرانى مضطرا بالضرورة ، اذا ما أردت أن أتصور قطعة من المادة ، أن أتصور بين صفاتها الكائنة فيها ، أن لها حدودا تحدها ، وشكلا معيناً ، وأنها بالقياس الى غيرها كبيرة أو صغيرة ، وأنها فى هذا المكان أو ذاك ، وفى هذه اللحظة الزمنية أو تلك وأنها متحركة أو ساكنة ، فهذه كلها صفات يستحيل على أى خيال أن يتصور قطعة المادة بغيرها ، اذ يستحيل أن توجد قطعة المادة مستقلة عن هذه الظروف كلها ، أما كونها بيضاء أو حمراء ، مرة أو حلوة ، صائتة أو صامتة ، زكية الرائحة أو كريهتها ، فلا أجد عقلى مضطرا الى افتراض لزوم هذه الصفات لقطعة المادة ، فلو لا حواسى ، ولو كان الأمر لعقلى وحده أو خيالى وحده ، لكان من الجائز ألا أعلم شيئا قط عن أمثال هذه الصفات ، لذلك أرى أن هذه الصفات ، كالطعوم والروائح والألوان ، ليست مما يصف الشيء الخارجى نفسه ، وان هى — بالنسبة الى ذلك الشيء — الا أسماء لا تدل على شيء فيه ..

خذ قطعة من الورق أو خذ ريشة ومر بها على أى جزء تشاء من أجزاء جسدك ، تجد لها — أينما مررت بها —

صفة الحركة بحيث لا تتغير هذه الصفة في طبيعتها بتغير  
الموضع الذى تتحرك فيه ، لكن ضع الورقة أو الريشة بين  
عينيك أو فى خياشيم أنفك ، تثر فيك دغدغة لم تكن تحسها  
حين كنت تحركها على أجزاء جسدك الأخرى ، وبديهي أن  
هذه الدغدغة فيك أنت وليست فى الورقة أو الريشة ..  
وأعود الى فكرتى الأولى ، فأقول ان من الصفات التى  
نسبها للأشياء ما لا يكون فى الأشياء نفسها ، بل يكون  
فينا نحن حين ندرك تلك الأشياء ، ومن هذه الصفات صفة  
الحرارة ، فالجسم الذى يحدث فينا الاحساس بالحرارة —  
وهو النار — ليس هو فى حقيقته الا عدد كبير من جسيمات  
ذوات أشكال معينة ، تتحرك بسرعات معينة ، ولو أزيل  
جسم الانسان بحواسه ، لما كانت الحرارة الا لفظا بغير  
مدلول .

للأشياء اذن نوعان من الصفات : صفات فيها وتكون  
جزءا من طبيعتها، وصفات نحسها نحن وليست جزءا من طبيعتها،  
الأولى كالشكل والحجم ، والثانية كالألوان والطعوم ،  
وسؤالنا الآن هو هذا : ما العلاقة بين الأشياء المادية التى  
تقع فى المكان والزمان المطلقين الخارجيين الرياضيين العامين ،  
وبين الصفات النسبية الذاتية التى يكونها الانسان بحواسه  
عند ادراكه للأشياء ، دون أن تكون تلك الصفات جزءا من  
طبائع تلك الأشياء ؟ بعبارة أخرى : ما العلاقة بين الانسان  
والطبيعة ؟

انه سؤال سرعان ما يسوقنا الى سؤال آخر ، وهو :  
ما طبيعة الانسان ، هذا الذى يخلق عالمه بنفسه ولنفسه ،  
ألم تقل ان علم الطبيعة النيوتونى قد فرق بين عالين : فمن  
جهة هنالك العالم الطبيعى الخارجى ذو القوانين الرياضية ،  
الذى لا يتأثر بالناس وادراكهم ، ومن جهة أخرى هناك  
العالم الذاتى الادراكى المحس ، الذى يخلق الصفات خلقا من  
عنده ثم يخلعها على الأشياء ، فيعطيها لونا وهى بغير لون ،  
وطعما وهى بغير طعم ، ورائحة وهى بغير رائحة وهلم جرا ؟  
ان كان الدفء الذى يحسه الانسان هو فيه لا فى الشمس  
التى تحدثه ، وأريج الزهرة الذى يشمه الانسان هو فيه  
لا فى الزهرة التى تبعثه ، ولون البرتقالة الذى يبصره الانسان  
هو فيه لا فى البرتقالة التى تسببه ، فلنا اذن أن نسأل :  
ما طبيعة الانسان ؟ نعم انه سؤال لا يهم علم الطبيعة ، بل  
يهم عالم النفس والفيلسوف ، غير أن علم الطبيعة يلقى  
ضوءا يعين على الجواب .

لو كان الانسان ذرات مادية فقط — هكذا قال « چون  
لوك » — لما كان العالمان اللذان قال عنهما جاليليو ونيوتن ،  
ولكان هناك العالم المادى الموضوعى الخارجى الرياضى  
وحده ، اذ لو كان الانسان كومة من ذرات مادية ، شأنه فى  
ذلك شأن سائر الأشياء ، فمن أين — اذن — تأتى الصفات  
الذاتية كالألوان والروائح والطعوم ، التى قال عنها جاليليو

ونيوتن انها لا تكون في الأشياء الخارجية ؟ لابد أن يكون الانسان مغايرا في طبيعته لطبائع تلك الأشياء المادية ، بحيث اذا تأثرت طبيعته بطبائع الأشياء المادية ، أحدث هذا التأثير الصفات التي قيل عنها انها تكون في الانسان ولا تكون في عالم الأشياء ، فإن قلنا عن الشيء كما هو في الخارج انه عنصر مادي ، أفلا يجوز أن نقول عن الانسان الذي يختلف بطبيعته عن طبائع الأشياء المادية ، انه عنصر عقلي ؟ .. هكذا استخرج « لوك » النتيجة الحتمية التي تلزم عن علم الطبيعة النيوتوني ، فكأنما « نيوتن » وهو يقوم بمشاهداته العلمية ليصل الى قوانين الطبيعة المادية ، كان كذلك — ضمنا — يثبت نظرية شعورية أخرى ، وهي أن للانسان عقلا يتأثر بالموثرات المادية فيخلق بعض الصفات التي يعود بدوره فيخلعها على عالم الأشياء .

وهاهنا نضع أصابعنا على نقطة الارتكاز التي منها يبدأ الأساس الذي نبني عليه حق الأفراد في الحرية السياسية والدينية على السواء ؛ فعلى هذه النقطة ترتكز نظرية « لوك » في الدولة وفي الكنيسة معا .

فلئن كان الانسان عنصرا عقليا ، بالقياس الى دنيا الطبيعة التي قوامها عناصر مادية ، اذن فالانسان انسان بعقله أو بروحه ، لا بجسده ، لأن الجسد هو كسائر الأشياء المادية عنصر مادي مثلها ، الجسم يتحرك — كما تتحرك

بقية الأجسام — وفق قوانين الحركة التي استخلصها « نيوتن » ، وهي قوانين لا تفرق بين أن يكون المتحرك حجرا أو جسما حيا ، أما العقل فعنصر مختلف ، لا تسرى عليه ما يسرى على المادة من قوانين الحركة ، فان قلنا — مثلا — ان الانسان الفلانى يملك كذا وكذا من الأشياء ، كان المعنى الصحيح لقولنا هو أنه يملك هذه الأشياء بعنصره العقلى ، أما جسمه فلا يملك شيئا ، بل جسمه هو نفسه من بين الأشياء المملوكة كقطعة الأرض التي يفلحها والدار التي يسكنها ؛ وهكذا يكون الفرد من الناس واحدا بعنصره العقلى ، لكن ممتلكاته كثيرة .

هذا العنصر العقلى وحده ، الفريد فى نوعه بالنسبة الى ما يحيط به من أشياء مادية ، هو عنصر أولى بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل كما هو الشأن فى الشيء المادى ، ولهذا استحال فسادة وتحلله بعد الموت ؛ الموت يتناول الجسد وحده ، وأما الروح فخالد لا يموت ، وواضح أن الدين انما يعنيه هذا العنصر من الانسان ، هذا العنصر العقلى المتفرد البسيط غير المتحلل ، الذى يكتفى بذاته ويستقل بوجوده اذا شاء لأن وجوده لا يتوقف على وجود أى شىء مادى ، بل لا يتوقف على وجود أى عنصر عقلى آخر ؛ فسواء أكان فى العالم سوى من أفراد البشر أم لم يكن فلن يؤثر ذلك فى وجود عنصرى العقلى ، بل سيظل هناك فى روحانيته

ووعيه لما يدور من حوله ؛ وها هنا ندرك لماذا وبأى معنى يقول « چون لوك » ان الدين فردى خاص ، معينه فى نفسى ، وأستنبطه من ذات نفسى ، ويستحيل على انسان آخر فى الدنيا بأسرها أن يهدينى فى الدين سراطا مستقيما اذا لم تهدينى نفسى ؛ ان الاتصال بينى وبين سائر الناس ، وبينى وبين الطبيعة انما يكون بواسطة الجسد وما فيه من حواس ، أما العنصر العقلى فى داخلى فهو كائن قائم بذاته ، يشعر بنفسه ، ويوحى لنفسه ، وهو الهادى وهو المهتدى ؛ يقول « چون لوك » فى رسالته عن التسامح : « ان الطريق الضيق الذى لا طريق سواه ، والذى يؤدى الى السماء ، لا يعرفه القاضى بأفضل مما يعرفه كل انسان لنفسه ؛ لذلك لا أستطيع أن أتخذ من هذا القاضى — وأنا مطمئن — هاديا يهدينى ، لأنه قد يكون على جهل بالطريق مثل جهلى ، واليقين هو أنه أقل اهتماما بنجاتى منى بنجاة نفسى .. لهذا كان روح الفرد من شأن صاحبه وحده دون سواه ، ولا بد أن يترك شأنه فيه » (١) .

هكذا يكون الانسان الفرد وحده دون سواه مسئولا عن عنصره العقلى ، يستوحيه وينصت اليه فى املاء عقيدته ،

---

Locke, John, Letter concerning Toleration, Ed. by (١)

C.L. Sherman : ص ١٨٦ وما بعدها .

وصواب العقيدة مرهون بما يمليه العنصر العقلى ولا دخل لأحد سواه فى الأمر ؛ فانت أنت الذى يحكم بصواب عقيدتك أو ضلالها ، ولا يكون بالاحتكام الى سواك يفتيك فى أمر عقيدتك ما يجوز فيها وما لا يجوز ؛ فانظر الى هذه النتيجة البعيدة المدى كيف استنبطت استنباطا من علم الطبيعة النيوتونى ، انظر كيف انتهت بنا التفرقة بين الطبيعة من جهة وادراك الانسان لها من جهة أخرى ، الى الاعتراف بالضمير الانسانى مشرعا لصاحبه وحكما له فى صوابه وضلاله ، وبهذا الأساس للتسامح الدينى كما يريد «لوك» اذ كيف تتدخل فى عقيدة سواك وله ضميره ولك ضميرك ؟ كيف يجوز للسلطان المدنى أن يتدخل فى عقيدة أى فرد من الأفراد مع أن لهذا الفرد عنصرا عقليا خاصا به لا يشركه فيه انسان آخر سفل أو علا ؟ بل لا يجوز أن يقال للفرد ان كذا وكذا من أمر العقيدة الدينية هو رأى الأغلبية فاتبعه ، لأن آراء الآخرين وان عدت بالألوف لا تغير من الأمر شيئا .

وننتقل من الدين الى السياسة فنجد النتيجة عينها ، انه اذا استحالت الصلة بين روح وروح ، بين عنصر عقلى فى فرد وعنصر عقلى آخر فى فرد آخر ، اذا استحالت الصلة بينهما ، بحكم أن الصلة تكون تماسا فى المكان ، والعنصر العقلى بغير مكان ، كان المجتمع المدنى — كالمجتمع الدينى — قوامه أفراد مستقل بعضهم عن بعض ، كل فرد منهم وحدة

قائمة بذاتها ، يمكن أن تقوم وحدها حتى ولو انعدم الآخرون جميعا ، وجود الفرد لا يعتمد على أى وجود آخر ، إذن فمن ذا الذى يحق له أن يشرع لهذا الروح الفرد غير نفسه ؟ اذا كانت شريعة العقيدة الدينية نفسها — كما رأينا — لابد أن تتبع من ذات الفرد ، واذا كانت قوانين الطبيعة لا تسرى على العناصر العقلية سريانها على العناصر المادية كما قرر « نيوتن » فى علمه عن الطبيعة ، فما بالك بالقوانين المدنية يضعها فرد مثلك أو أفراد ؟ والنتيجة التى تنتج عن هذا كله هى أن القوانين المدنية عرف يتفق عليه الأفراد ، ولا يجوز أبدا أن تفرض عليهم من الخارج فرضا بغض النظر عن رضاهم ، القانون المدنى سنده الوحيد هو قبول العنصر العقلى فى الانسان ، ولما كان كل عنصر عقلى فردا مستقلا عن زميله ، كانت أغلبية الآراء هنا هى السند الذى يستند اليه القانون المدنى ، وهكذا يبنى المجتمع بموافقة أعضائه فردا فردا ، اذ ليس الفرد الواحد حجة على زميله .

بهذا تنتهى الى نظرية « چون لوك » فى الدولة ، وهى النظرية التى بنى عليها « اعلان الاستقلال » فى الولايات المتحدة بناء مباشرا ؛ فاذا كان الانسان الفرد بحكم طبيعته العقلية — كما رأينا — حرا حرية مطلقة ومستقلا بذاته ، فليس هنالك فى طبيعة الانسان ما يبرر قيام الدولة الا رضى الانسان نفسه ؛ أى أنه ليس جزءا من طبيعته أن يتصل

بغيره كما قد ذهب أرسطو وغيره حين زعم أن الانسان اجتماعى بطبعه لا بمجرد رضاه وموافقته ؛ لا ، ليس فى طبيعة الانسان ما يستلزم اجتماعه بغيره سوى العرف ، واذن فليس للدولة سند يؤيد وجودها سوى العرف كذلك ، فهكذا اتفق الناس أن تقوم فيهم دولة تصون حقوقهم ، ومن هنا تنشأ المقدمتان الرئيسيتان اللتان استند اليهما « اعلان الاستقلال » فى الولايات المتحدة ، وهما : ولد الناس أحرارا وسواسية ، وأساس الحكومة هو موافقة المحكومين على قيامها .

ولد الناس أحرارا وسواسية ، لأن العنصر العقلى — فى مذهب « چون لوك » — يولد صفحة بيضاء ، ثم تأتى الخبرات عن طريق الحواس فتؤثر فى تلك الصفحة ، وبذلك يبدأ الاختلاف بين الناس فى مدى خبراتهم ، لكنهم من حيث الحالة الطبيعية متساوون ، فلم يولد واحد منهم وفى عقله ما ليس فى عقل الآخر ؛ وما دامت نظرية جاليليو ونيوتن فى الطبيعة تجعل الظواهر المحسنة غير حقائق الأشياء ، بحيث يحس الانسان لونا وطعما ورائحة الخ مما ليس فى الأشياء ، اذن فالطبيعة كما تقع فى حس الانسان ، انما تقع على غرار واحد فى الناس جميعا على السواء ، لا فرق بين الأبله والعبرى فى رؤية اللون وشم الرائحة وسماع الصوت وذوق الطعوم ؛ ولد الناس سواسية فى طبائعهم الواعية فكل يدرك

ظواهر الأشياء كما يدركها زميله ، وكل يخلق هذه الظواهر على الأشياء كما يخلقها زميله ؛ ولئن تفاوت شخص وشخص في القدرة ، بحيث ينبغ النابغ ويسقط الأبله ، فليس هذا التفاوت في طبيعة العنصر العقلي الروحاني ، بل هو في أجزاء البدن المادية كتركيب المخ وما الى ذلك ؛ وهكذا ينجم عن علم الطبيعة الحديث تصور حديث للانسان ، هو الذي ذهب اليه « لوك » وأخذ عنه قادة الثورة الأمريكية ، وهو هذا : يختلف الناس ما شئت لهم حظوظهم في تركيب المخ وفي الطبقة الاجتماعية وفي الثراء وفي درجة التعليم وفيما شئت من نواحي الحياة ، لكن كل انسان — رغم هذا التفاوت كله — هو ككل انسان آخر باعتباره انسانا .

يقول « لوك » في مقاله عن « الحكومة المدنية » انه مادام الناس بطبيعتهم سواسية أحرارا مستقلا بعضهم عن بعض ، فلا يجوز أن يحرم أحد من حالته الطبيعية ليخضع لقوة سياسية يملكها شخص آخر، وأن يكون هذا الخضوع بغير ارادته .. لكن هنا تنشأ المشكلة الكبرى التي ما فتئت قائمة في تحديد العلاقة بين الفرد والدولة ؛ فمهما حدثت الدولة من سلطاتها فهو سلطان على كل حال ، ولا يكون هذا السلطان الا بتنازل الفرد عن بعض حريته واستقلاله ، فلماذا يتنازل الأفراد عن حقوقهم ؟ لماذا يتنازل الفرد عن الحقوق التي كان يتمتع بها في حالته الطبيعية مع أنه كان

عندئذ سيدا مطلقا على نفسه وعلى ملكه ؟ جواب ذلك هو أنه في الحالة الطبيعية كان غير المنتج يسطو — اذا استطاع — على انتاج المنتج فيسلبه اياه وقد يفتك به ، فأراد الانسان الحر المستقل أن يتنازل للدولة عن بعض حريته واستقلاله ليحمى شخصه وأملاكه من عبث العابثين .

واذن فالمبرر الوحيد لوجود الحكومة هو حماية الملكية الفردية ، ويدخل الجسد في الملكية ، لأن المالك الحقيقي هو العنصر العقلى من الانسان ؛ فقيام الحكومة شر ، لكنه أهون شرا من تعرض الجسد وسائر الممتلكات المادية للنهب والتخريب ؛ ليس قيام حكومة في الناس هو الخير الأسمى ، وانما الخير الأسمى هو الحالة الطبيعية التى تخلو من الحكومة اذا خلت كذلك من احتمال اعتداء الأفراد بعضهم على بعض ؛ وعلى ذلك فلا يدخل الانسان عضوا في المجتمع الخاضع للدولة بسبب كونه اجتماعيا بالطبع والضرورة ، بحيث لا يكون له مناص من حياة اجتماعية تمكنه من التعبير عن نفسه تعبيراً سياسياً وخلقياً ودينياً ، بل يدخل عضواً باختياره ليصون حقوقه ، فان لم يجد تلك الحقوق مصونة كان له أن يخرج عن الجماعة ويثور عليها ؛ ومن النتائج الخطيرة لهذا الرأي ألا يكون من حق الدولة حرمان الفرد من ملكه الا بموافقته ، لأن صيانة الملكية هي — كما قلنا — الغاية الأولى والأخيرة من قيام الدولة .

ذلك هو « چون لوك » الذى اتخذ الأمريكيون فى عهد ثورتهم فيلسوفا لهم ، بحيث جعلوا مذهبه أساس إعلان استقلالهم ؛ فكيف كان صدى آرائه فى قادة الرأى عندئذ ؟ سنختار للإجابة عن هذا السؤال رجلين : « تومس جفرسن » و « تومس بين » وهما من أعلام حركة التنوير فى الولايات المتحدة عندئذ .

## ٢ - « تومس جفرسن » وحقوق الانسان :

« لقد عاهدت الله أن أكون الى آخر الدهر عدوا للطغيان فى شتى صوره ، الطغيان الذى يستبد بعقل الانسان » — هكذا قال « جفرسن » عندما تقدم لرئاسة الجمهورية فى الولايات المتحدة عام ١٨٠٠ ، فقاومه المحافظون من رجال الدين لتطرفه فى الدعوة الى الحرية ؛ فاذا جاز لنا أن نختار من أقواله قولاً يلخص حياته وفكره اخترنا له هذه العبارة شعاراً ، لأن دفاعه عن حرية العقل كان مدار فكره وحياته ، وانما يكون هذا الدفاع فى ميادين ثلاثة : السياسة ، والدين ، والتعليم .

( أ ) فهو فى السياسة يعبر عن روح عصره فى النظر الى حقوق الانسان كما يمكن أن يستدل عليها من فلسفة « چون لوك » التى أسلفنا لك شرحها ، وهى بدورها فلسفة ناتجة عن علم الطبيعة فى ذلك العصر كما يتمثل فى « جاليليو » و « نيوتن » ، ولسنا بحاجة هنا الى تكرار ما قلناه عن

حقوق الانسان المستندة الى فطرته وطبيعته ، لا الى منحة يمنحها اياه ملك أو حاكم ، وتلك بعينها هي نظرة «جفرسن» وزملائه الذين قادوا الفكر والسياسة في الشطر الأخير من القرن الثامن عشر ، ونكتفى بذكر لمحات يختص بها «جفرسن» وان تكن في حقيقة أمرها شروحا وتعليقات على النظرية الأساسية .

من ذلك أنه — كسائر أبناء عصره — يجعل للفرد حق الثورة على الحكومة القائمة اذا هي قصرت في تحقيق السعادة التي ينشدها في حياته ، والتي من أجلها تعاقد الأفراد على أن يجتمعوا وأن يقيموا على أنفسهم حكومة ، لكنه وقف ازاء هذا الحق — حق الثورة — موقفين ، أحدهما فيه تحفظ واعتدال ، والآخر فيه تطرف ومبالغة ، أما الموقف الأول فهو موقفه في صياغة « اعلان الاستقلال » فكأنما أحس بضرورة القصد في القول اذا ما كان الأمر وثيقة مكتوبة ، أو اذا ما كان التعبير ليس تعبيراً عن رأيه الشخصي وحده بل تعبيراً عن الشعب كله ، لذلك تراه هنا لا يبرر الثورة على الحكومة — وان تكن حقاً طبيعياً للناس — الا اذا أفحشت الحكومة في خطئها وضلالها ، وأصرت على أن تمضي عنيدة في هذا الخطأ والضلal ، معرضة شعبها الى فادح الخطر .

أما وهو يعبر عن رأيه الشخصي بعيداً عن الوثائق

الرسمية التي يتوخى فيها القصد والاعتدال والتحفظ ،  
فعندئذ يرسل القول في تطرف وحرارة عاطفة ، فتراه مثلاً  
يقول ان الثورة على الحكومة حيناً بعد حين ، هي العلاج  
الناجع الذي يضمن أن تظل الحكومة سليمة معافاة ، « فاللهم  
لا تقدّر لنا أن نظل عشرين عاماً بغير ثورة » لأن « شجرة  
الحرية لا بد لها من الازدهار حيناً بعد حين مرتوية بدماء  
الشهداء ودماء الطغاة ، فالدماء هي المخصب الطبيعي لنمائها »  
حق الثورة على الحكومة ان أخطأت هو من الحقوق  
التي تترتب على النظرية السياسية التي تجعل الحكومة صنعة  
الشعب ، وحرية الناس هي من حقوقهم الطبيعية التي هي  
— كما أوردها « جفرسن » في وثيقة « اعلان الاستقلال » —  
الحرية والحياة والتماس السعادة ، لكن تلك الوثيقة لم تقل  
ان هذه الثلاثة هي كل الحقوق الطبيعية ؛ بل قالت انها بعض  
تلك الحقوق ، لذلك ترى « جفرسن » يذكر حقوقاً أخرى  
في مواضع متفرقة كحرية الفكر وحرية الدين وحرية الكلام  
وحرية تبادل الرأي ، وحرية الصحافة وحرية التجارة والحرية  
الشخصية ، وهي كلها فروع للحرية بصفة عامة كما وردت  
في « الاعلان » .

والى جانب تلك الحقوق الفردية حقوق أخرى اجتماعية  
ومدنية ، كحق الملكية ، لكن هذا الضرب من الحقوق مقيد  
بالحد الذي يمكن الآخرين من التمتع به ، ولم يفت

« چفرسن » أن يتنبه للجوانب التي تنتفى فيها حقوق الانسان ، أى أنه لم يحصر فكره في الحقوق الايجابية وحدها ، من ذلك قوله ألا حق لأحد أن يعتدى على حقوق سائر الأفراد ، ولا حق لأحد أن يكون قاضيا في قضية هو أحد أطرافها ، ولا حق لأحد في أن يحتكر لنفسه شيئا وهكذا. ويطبق « چفرسن » نظرية الحقوق الطبيعية على الأجيال تطبقها على الأفراد سواء بسواء ، معارضا بذلك كثيرين من مفكرى عصره في أوروبا ، نخص بالذكر من هؤلاء « ادمند بيرك » ( ١٧٢٩ — ١٧٩٧ ) فمن رأى هؤلاء أن حياة الأمة تمتد ما امتد الزمن ، وبذلك وجب على الأجيال القادمة أن ترتبط بفعل الأجيال السابقة ، فيعارض « چفرسن » هذا المبدأ ، جاعلا لكل جيل الحق في تغيير ما قرره الأجيال السابقة بأفعالها أو أقوالها ، لأنه لو أخذنا بمبدأ اشتراك الأجيال السابقة في تقرير حقوق الجيل القائم ، ترتب على ذلك أن تكون الأرض ملكا للأموات لا ملكا للأحياء الذين يفلحونها ويعيشون عليها .

الأفراد القائمون بالأحياء هم أصحاب الحق في تقرير مصائرهم وفي اختيار حكومتهم ، ان لم يكن كل فرد بذاته ، فبالانابة ، وهنا تختلف الديمقراطية الحديثة عن الديمقراطية القديمة — كما كانت عند اليونان مثلا — اذ كان الفرد في الديمقراطية اليونانية يمثل نفسه ، وكان ذلك ممكنا حين

كانت الدولة مدينة واحدة يمكن لأفرادها الراشدين أن يجتمعوا في صعيد واحد ، أما وقد تناءت أطراف الوطن الواحد في العصور الحديثة ، واستحال أن يجتمع الأفراد جميعا ، كان التمثيل بانابة أفراد عن أفراد ، وعلى كل حال فالحكومة تكون على أكمل حالاتها حين تحصر نشاطها في أقل حد ممكن .

( ب ) أما الحرية الدينية فتنبنى — في رأى چفرسن — على أن الحرية هي حق طبيعي للانسان ، فكما أنه لا يجوز أن يستبد بها حاكم سياسى ، فكذلك لا يجوز أن تنتقص منها هيئة دينية ، والذكاء الفطرى عند الانسان — اذا لم تعطله العوامل الخارجية من دولة أو كنيسة — كاف وحده أن يهدى الانسان في مشكلاته الدينية ، دون أن يكون في ذلك بحاجة الى كنيسة تمسك بزمامه ، فحسب الانسان — في الرأى السياسى وفي العقيدة الدينية على السواء — أن يرضى ضميره ، وقد جاهد « چفرسن » وهو حاكم لولايته — ولاية فرجينيا — في سبيل تقرير الحرية الدينية لأفراد ولايته على النحو الذى يراه حقا لكل انسان ، لذلك سن قانونا يحقق للناس هذه الحرية التى أرادها لهم في عقائدهم ، وكانت عبارة الاستهلال فى هذه الوثيقة هي ما يأتى : « لما كنت على يقين من أن الله تعالى قد خلق عقل الانسان حرا .. » فاذا سلمنا بأن حرية العقل هي جزء من طبيعته كما

خلقها الله ، امتنع أن يكون لأى انسان أن يضع ما يقيد الفرد فى استخدامه لعقله ، فلا الحكومة ولا الكنيسة لها أن تقيم الحواجز أمام الحرية العقلية عند الفرد الا اذا كانت حرية تفكيره مؤدية الى اىذاء الآخرين والى الحد من حرية التفكير عندهم « غير أنى لا أنزل بجارى أذى اذا قلت ان فى الكون عشرين الها ، أو قلت أن ليس هنالك اله ، لأن مثل هذا القول لا يسلبه مالا ولا يكسر له ساقا » واذن فليس من حق الحكومة أو الكنيسة أن ترغم أحدا على عقيدة دينية معينة ، أو أن تضطهد انسانا بسبب عقيدته ، بل الأمر على نقض ذلك ، فواجب الحكومة هو أن تهيب الظروف التى تمكن الناس جميعا من حرية التعبير عن آرائهم الدينية ، ومن تأييد تلك الآراء بكل ما يستطيعون من حجة ، دون أن تتأثر بذلك حقوقهم المدنية .

( ج ) عقل الفرد — اذن — هو مرجعه الوحيد فى السياسة وفى الدين ، لا سلطان عليه فى ذلك من حكومة أو من كنيسة ، فاذا قيل ان من الأفراد من ليست لهم هذه القدرة العقلية المؤتمنة على هداية صاحبها طريق الصواب ، كان الرد على ذلك هو ضرورة تعليمهم لا التسليم بعجزهم ، ومن هنا تنشأ عند « چفرسن » عقيدته فى وجوب تعميم التعليم بين الناس ، لتمكينهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية فى تقرير مصائرهم بأنفسهم ، ومع ذلك ، فالتاريخ — تاريخ

الملوك بصفة خاصة — شاهد على أن خطأ الشعب مهما يكن ناقصا في تعليمه ليس أفدح خطرا من خطأ الحكومات الوزارية والملوك ، فليس هناك الأسرة الملكية التي أنجبت أكثر من رجل واحد ذى ادراك سليم في كل عشرين جيلا ، والملوك هم على أفضل حالاتهم حين يتركون الأمر في أيدي وزرائهم ، لكن من هم هؤلاء الوزراء ان لم يكونوا جماعة أسىء اختيار أفرادها ؟ فاذا تدخل الملك في عمل الوزراء كان ذلك ليزيد الأمر سوءا على سوء .

ان « چفرسن » لا يريد بهذا كله أن يدعى بأن الناس متساوون في قدراتهم العقلية ، اذ لا شك أنهم في ذلك يتفاوتون ، لكن علينا أن نهىء أمام الجميع فرصا متساوية في التعليم ، وللنابع بعد ذلك أن ينبغ وللمتخلف أن يتخلف ، فلكل طفل الحق في فرصة تعادل فرصة زميله ، بحيث تنمو مواهبه الى أقصى حد مستطاع ، بغض النظر عن حالته المالية من فقر أو غنى ، فلا يجوز أن يكون التعليم حقا للأغنياء وحدهم ، وبهذا التعليم العام الذى لا يفرق بين فرد وفرد ، سيظهر في كل جيل قاداته الجديرون بقيادته ، واذا شئت فقل عن هؤلاء القادة انها الصفوة ، أو هي «الأرستقراطية» ، لكنها عندئذ تكون أرستقراطية المواهب ، لا أرستقراطية الحسب والمال والجاه ؛ وعلى هذا الأساس أقام أسس التعليم في ولاية قرجينيا — وهى وطنه — حين كان حاكما لها ، وأنشأ جامعة قرجينيا .

جهاد في سبيل انحرية العقلية ، هذا هو ما عاهد الله  
— كما قال — على أن ينفق حياته فيه : حرية العقل في الفكر  
السياسي ، وقد عبر عنها في «اعلان الاستقلال» الذي صاغ  
عبارته ، وحرية العقل في العقيدة الدينية ، وقد عبر عنها في  
القانون الذي وضعه في ذلك لولاية فرجينيا ، وحرية العقل  
في التعليم وقد عبر عنها في انشائه لجامعة فرجينيا ، ومن هذا  
كله نعلم لماذا — حين سئل في أخريات سنيه ماذا يريد أن  
يكتبوا له على شاهد قبره من بين أعماله الكثيرة التي  
زخرت بها حياته الحافلة المجاهدة المكافحة — قال : اكتبوا  
ثلاثة أشياء ، اعلان الاستقلال ، وقانون الحرية الدينية ،  
وجامعة فرجينيا ، فبالأول يزول استبداد الحكومة ، وبالثاني  
يتحرر العقل من سلطان الكنيسة ، وبالثالث تصان الحرية  
التي يكتسبها الناس في السياسة والدين .

### ٣ - « تومس بين » والإيمان بالعقل :

انه لو جاز لنا أن نختار رجلا واحدا من رجال «التنوير»  
في الولايات المتحدة ابان ثورتها في سبيل استقلالها ، نقول  
عنه انه اللسان المعبر عن الحركة كلها ، على الرغم من كثرة من  
ناصروها وأشاعوا مبادئها ، لكان هذا الرجل الواحد هو  
« تومس بين » لما حباه الله من قدرة أدبية في عرض أفكاره ،  
التي هي في جوهرها أفكار العصر كله في أمريكا وفي أوروبا  
على السواء ، بحيث استطاع بجمال أسلوبه وصفاء عبارته

أن يلتبس طريقه الى قلوب الناس وعقولهم على نطاق أوسع  
جدا مما كانت تكون عليه الحال لو اقتصرَت تلك الأفكار  
على صياغة فلسفية لا سهل فهمها وقبولها عند أوساط  
الناس ، فليس فيما قاله « بين » من جديد الا طريقة العرض .

وتستطيع أن تلخص مبادئ حركة التنوير — في أمريكا  
وأوروبا — في حيز صغير ؛ فأول ما تشير اليه الكلمة — كلمة  
« تنوير » — التي تركز طابع الفكر في القرن الثامن عشر ،  
هو اشارتها الى قدرة العقل على حل مشكلات الطبيعة  
والانسان ، بحيث لا يعود الناس بحاجة الى مصادر أخرى  
غير عقولهم تعينهم على تفهم ما يريدون أن يتفهموه ، وكان  
طبيعيا أن يشتد ايمان الناس اذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوه  
من غزارة الانتاج العلمى الذى تراكت آثاره خلال القرنين  
السابقين لعصرهم ، وهما القرن السادس عشر والسابع عشر  
فان كان العقل قد استطاع أن يكشف فى هذه الفترة  
القصيرة عن هذه الأسرار الطبيعية كلها ، أفلا يستطيع على  
مر الزمن أن يكشف الغطاء عن سر الحقيقة كلها ؟ انه لا حدود  
للعقل تلزمه بالوقوف عندها ، فيكفيه أن يهتدى الى المبادئ  
الأولية ، وله بعد ذلك أن يستخدم المنهج الرياضى فى  
استنباط ما لا نهاية له ولا حصر من النتائج التى تترتب على  
تلك المبادئ ، فان استغنى الانسان بعقله عن كل معونة  
تأتيه مما وراء الطبيعة ، اذن فليتحول باهتمامه كله من

السماء الى الأرض ، حيث يعيش الانسان ، فسعادة الانسان هي وحدها الهدف الذي يجدر بنا أن نستهدفه ، ونعيم الآخرة هو النعيم الذي نهىء أسبابه للأجيال المقبلة ، والنجاة المنشودة ليست هي النجاة من خطيئة آدم ، بل هي النجاة بالانسان مما هو فيه من جهل واستعباد .

اهتم « تومس بين » بالعلم الطبيعي ونتائجه — نظرا وتطبيقا — ولما كان من أهم النتائج التي تترتب على طبيعة نيوتن الاعتقاد في اطراد ظواهر الطبيعة اطرادا يمكننا من الكشف عن قوانينها ، وبالتالي امكان التنبؤ بما سيحدث قبل حدوثه ، فقد رأى « بين » أن الاحتكام الى الطبيعة هو خير معين لنا على فهم عالمنا الذي نعيش فيه ، وما الطبيعة الا قوانينها التي فرضها الله على المادة لتسير بمقتضاها ، وان شئت فقل هي القوانين التي يحكم الله بها ملكوته ، فليس الاطراد في حدوث الحوادث — الذي هو القوانين الطبيعية — من خلق العلم واختراعه ، فالعلم لم يصنع شيئا ولم يضيف شيئا ، اذ الطبيعة بنظامها واتساقها واطرادها هناك ، ومهمة العقل أن يعلن عنها ، وهل خلق نيوتن قانون الجاذبية من عدم ؟ أم هو طريقة الله في تسيير أجزاء الكون ، كانت قائمة ثم انكشف عنها الغطاء ؟

ونخطو بعد ذلك خطوة فنقول ان اطراد القوانين الطبيعية ليس هو طريقة الله في تسييره لأجزاء الكون فحسب ، بل ان

ما لا يدل على مثل هذا الاطراد والنظام والاتساق لا يكون من صنع الله ، ومن ثم لا يجوز لنا قبول ما يسمونه بالمعجزات فماذا تكون « المعجزة » اذا لم تكن هي الحادثة التي تحدث على غير ما تستوجبه قوانين الطبيعة ؟ وانه لما يلفت النظر أننا دائما حين نقبل معجزة على أنها وقعت ، لا نعتمد في هذا القبول على مشاهداتنا الخاصة ، بل ننقل عما شهد به سوانا وليس معنى ذلك الا أننا — اذا نحن آمننا بوقوع المعجزة — قد اتقلنا بالايمان من ايمان بالله الى ايمان بهذا الشاهد الذى نقلنا عنه نبأ المعجزة التى قيل انها وقعت ، الايمان بالله هو ايمان بنظامه فى كونه ، والايمان بالمعجزة هو ايمان بأن ذلك النظام قد اختل اطراده وأصابته فوضى ، واذا قرأنا عن معجزة فعلينا أن نسأل أنفسنا : أيهما أرجح ، أن تكون الطبيعة قد ضلت سبيلها المعتاد ، أم أن يكون الانسان ( الذى شاهد ) قد ضل طريق الصواب ؟ ان أحدا منا لم يشهد قط فى غضون حياته خروج الطبيعة عن مجراها ، لكننا فى الوقت نفسه نسمح بأكاذيب كثيرة فى هذا الصدد ، فاحتمال أن يكون الشاهد قد أخطأ الشهادة أرجح جدا من احتمال أن تكون المعجزة المزعومة قد وقعت (١) .

ومن الايمان باطراد النظام فى الطبيعة يستنتج قانون الأخلاق ، فلو كانت الطبيعة مسيرة وفق طائفة من القوانين

---

(١) Clark, H.H., Thomas Paine. ص ٣٢٨ وما بعدها .

استنها لها الله الذى يريد بخلقه خيرا ، ثم لما كان الانسان جزءا من الخلق من جهة ، وشبيها بالخالق من جهة أخرى ، لزم أن يكون الانسان فى حالة كماله مسيرا بقوانين أخلاقية تسير به نحو خيره ، فكما إن للطبيعة قوانينها فكذلك للانسان قانونه ، وقانونه هو قانون الأخلاق ، والعقل فى كلتا الحالتين هو كاشف الغطاء عن تلك القوانين التى ليست من خلقه وإن تكن من كشفه ، فاذا أردت أن تعرف كيف ينبغى للانسان أن يسلك وأن يفكر فى السياسة وفى الاقتصاد وفى العبادات وفى كل جانب من جوانب الحياة ، فعليك بالعقل يكشف لك عما يحقق الاطراد والاتساق والنظام ، ولا تركز فى ذلك الى حكم تحكم به الحكومة أو فتوى يفتى بها رجال الدين .

وإذا عبرنا عن هذا المعنى نفسه بعبارة أخرى ، قلنا ان العلم بالانسان وحقيقته يقتضى دراسته وهو على طبيعته قبل أن تفسده أنظمة الحكومة ومؤسسات اللاهوت ، ان بعض المؤرخين — مثل « آدمند بيرك » الذى كان « بين » — يعنيه فى هذا السياق — حين أرادوا الدفاع عن حقوق الانسان ، التمسوا أسانيدهم من التاريخ القديم ، لكن البدء بأى فترة من فترات التاريخ القديم هو اختيار جزاف ، فلماذا لا نتعقب الانسان الى أصوله الأولى ، الى حالته الطبيعية قبل أن ينشأ له مجتمع وقبل أن يتكون له تاريخ ؟ لماذا

لا ندفع نقطة الابتداء الى حيث كان الانسان لا يتميز  
الا بقلب واحد ، هو أنه « انسان » فلا حاكم ولا محكوم ،  
ولا أباطرة ولا ملوك ، ولا سادة ومسودين ؟ (١) .

فاذا وصلنا الى الحالة الطبيعية الفينا الانسان وحقوقه  
قد خلقا معا ، ها هنا نصل الى الأصل الالهى لحقوق الانسان  
ساعة خلقه ، ساعة أن خرج من يدى خالقه ذا حقوق متساوية  
ليس لفرد امتياز على فرد آخر ، ان الحقوق الطبيعية للطفل  
يوم ولادته هي نفسها الحقوق التى كانت لأول انسان شهد  
الوجود ، الناس كما خلقهم الله لا يتميز بعضهم من بعض  
الا بأن منهم الذكور ومنهم الاناث ، فالمساواة بين الأفراد  
هي أقدم رأى سياسى وليست هي بالرأى الحديث ، اذن  
فمثل هذه الحقوق الطبيعية الأولية هي لكل انسان لمجرد  
كونه انسانا ذا وجود على وجه الأرض ، ومن الحقوق  
الطبيعية ما يستطيع الانسان أن يحافظ عليه بنفسه كحقه  
فى حرية الفكر مثلا ، لكن منها كذلك ما لا يستطيع وهو  
منفرد أن يحافظ عليه ، كالأمن وصيانة الأملاك ، ومن أجل  
هذه تعاقد بارادته راضيا أن يكون عضوا فى مجتمع ، ورضى  
أن يستبدل حقا بحق ، فبدل الحق الطبيعى الذى تنازل عنه  
اكتسب حقا مدنيا يقوم مقامه ، وهكذا تكون الحقوق  
المدنية حقوقا طبيعية تم استبدالها ، وما السلطة المدنية

(١) Clark, H.H., Thomas Paine : ص ٨٥ .

الا مجموعة الحقوق التي تنازلت عنها مجموعة الأفراد الذين هم أعضاء مجتمع واحد (١) .

وذهب « بين » الى ما ذهب اليه « جفرسن » بأن الجيل الحاضر لا يرتبط بسابق الأجيال ، بل هو حر في ما يختاره لنفسه ، نعم ان القوانين التي يشرعها أحد الأجيال قد يجوز للأجيال التالية أن تستبقها ، على ألا يكون معنى ذلك استحالة تغييرها ، وغاية ما في الأمر أنها تستبقها لأنها لا تريد أن تشرع قوانين أخرى تحل محلها ، وعندئذ تكون بمثابة القوانين التي تستنها لنفسها ، فاذا قلنا عن قانون باق لدينا من جيل سابق انه لا يزال نافذ المفعول ، كان معنى ذلك أن هنالك موافقة ضمنية من الجيل القائم على بقاءه ، فكما أن لكل طفل يولد نفس الحقوق التي كانت لأول طفل شهد الوجود ، فكذلك لكل جيل يأتي نفس الحقوق التي كانت لأي جيل مضى ، غير أن عدم ارتباطنا بقوانين أسلافنا لا ينفي أن يكون علينا واجب نحو من سيأتي بعدنا ، فتقرير حق يتضمن في الوقت نفسه فرض واجب يقابله ، لأن كل حق لي باعتباري انسانا هو كذلك حق لسواي ، وبذلك يصبح واجبا على أن أصونه لغيري صيائه لنفسى ، فهذا الواجب هو الزام ملزم للناس على تعاقب العصور .

---

(١) راجع : Blau, Joseph, Men and Movements in American

Philosophy. ص ٥٩ .

وكذلك يأخذ « بين » بما أخذ به « جفرسن » من أن مساواة الناس في حقوقهم لا تعنى أنهم متساوون في مواهبهم بل ان هذه المواهب لتتفاوت ، ويتبع التفاوت توزيع بين أفراد المجتمع ، بمعنى أن تجد في كل مجتمع ما يلزمه من مواهب متفرقة بين أفرادها ، لكنها تغير من مواضعها بحيث تظهر في هذه الأسرة مرة وفي تلك الأسرة مرة ، اذ المواهب لا تورث وبالتالي لا تستقر في أسرة واحدة على مدى الزمن؛ ومن يزعم التوارث للمواهب الفطرية فانما يضعف الأساس الانساني الذي تقوم عليه الديمقراطية ، لأنه بذلك يلتبس مبررا يبرر الأرستقراطية ، والتاريخ شاهد على أن القدرة العقلية لا ضابط لمكان ظهورها ، حتى ليرجح أن يكون النبوغ العقلي قد طاف بكل أسرة على ظهر الأرض ، وعلى هذا النظام الطبيعي في دوران الموهبة على مختلف الناس ، ينبغي أن يدور الحكم الى حيث تظهر الموهبة بغض النظر عن أى عامل آخر ، وهذا كاف وحده برهانا على ألا يتوارث الحكم أسرة واحدة (١) .

ومن تطبيقات « تومس بين » العجيبة لمبدأ المساواة في الحقوق الطبيعية ما سماه بمبدأ العدالة الزراعية ، ومؤداه أن مالك الأرض لا حق له في توريث أرضه لأبنائه من بعده ، لأن الله قد خلق الأرض للناس جميعا يتوارثونها جيلا عن

(١) Clark, H.H., Thomas Paine : ص ١٨٨ .

جيل ، ففى الحالة الطبيعية لم يكن يملك الأرض مالك فرد ، بل هى ملك للجماعة كلها ، وفى مثل هذه الحالة لا يكون فقر مدقع لأى انسان ، لكنها كذلك لا تعين على انتاج من علم أو فن (١) ، والمبدأ عند « بين » هو ألا يتدهور الانسان عما كان عليه فى الحالة الطبيعية ، واذن فيجب أن تظل الأرض ملكا للجميع كما كانت ، والا لحدث لبعض الأفراد أن يكونوا من غير المالكين بعد أن كانوا مالكين ، نعم اننا لا نريد أن تنتزع الأرض من زارعيها ، لكن على هؤلاء أن يدفعوا ايجارا سنويا عن أرضهم للمجتمع ، لأنهم بمثابة من احتجز شيئا كان ملكا للجميع فجعله ملكه الخاص ، واذن فلا بد من تعويض أولئك الذين لا يملكون أرضا ، لأنهم فى حكم من أجروا أرضهم التى كانوا يملكونها على المشاع فى الحالة الطبيعية ، واقترح « بين » أن يأخذ كل من يبلغ الحادية والعشرين من عمره — غنيا كان أو فقيرا — خمسة عشر جنيها تعويضا له عن أرضه المفقودة ، وعند سن الخمسين يتقاضى كل فرد عشرة جنيهات كل عام ، والذي يدفع هذه التعويضات هم مالكو الأرض الحاليين من الإيجارات التى يدفعونها كل عام (٢) .

(١) Blau, Joseph, Men and Movements in American

Philosophy. ص ٦٢ .

(٢) Clark, H.H., Thomas Paine : ص ٣٤١ .

وقد كان « بين » — كما كان رجال التنوير جميعا — من أنصار الحرية الفكرية والحرية الدينية ، حتى ليغيبه أن يستعمل الناس كلمة « التسامح » في هذا الصدد ، لأنها كلمة تتضمن أن المتسامح صاحب فضل في منح الحرية لمن يتسامح معه ، وعنده أن « التسامح » هو كالتعصب سواء بسواء من حيث أن كليهما ينطوي على طغيان ، فالحرية في الرأي وفي العقيدة الدينية حق طبيعي لا يجوز أن يكون موهوبا « بتسامح » الواهب ، وقد نشر « تومس بين » كتابه « عصر العقل » ليفرق فيه بين اللاهوت الصحيح واللاهوت الزائف ، أما الصحيح فهو المعتمد على العقل وحده ، وأما الزائف فهو الذي يلجأ الى الخرافة ، فأثار عليه رجال الدين ورموه بالالحاد ، مع أنه في الحق لم يكن مناهضا للدين في ذاته ، وأن يكن مناهضا للمسيحية كما تصورها رجال الكنيسة عندئذ ، والفرق بينه وبين رجال الثورة الفرنسية عندئذ في هذا الصدد ، هو أن هؤلاء تنكروا للدين جملة واحدة ، وأما هو فقد أبقى عليه على شرط أن يترك أمره للعقل ، يقول في ذلك « ان عقلي هو كنيسة » (١) فللناس أن يعتقدوا فيما يهتدون اليه من أمر دينهم بعقولهم ، لا أن يقسروا على الايمان قسرا..

---

(١) المرجع المذكور ، ص ٢٣٥ .

## الفصل الثاني

### دستور الفكر بعد دستور السياسة

١ - « رالف والدو امرسن » واستقلال الفكر :

أعلنت الولايات المتحدة وثيقة استقلالها عام ١٧٧٦ ، فضمنت « اعلان الاستقلال » مبادئها التي قررت بها حقوق الانسان الطبيعية التي لا فضل فيها لأحد على أحد ، لكنها اذ وضعت - في تلك الوثيقة - للسياسة دستورها ، اعتمدت في مصادرها على الفكر الأوروبي بصفة عامة ، وعلى الفيلسوف الانجليزي « چون لوك » بصفة خاصة ، فكانت في ذلك بمثابة من استقل بجسده ولم يستقل بروحه ، وأين يكون استقلال الروح اذا كانت أوروبا لا تزال تضع لها المبادئ وتخطط لها مناهج التفكير ؟

ولبت الأمر كذلك حتى جاء « رالف والدو امرسن » (١)

(١) من أعجب المصادفات التاريخية أن مدينة « كونكورد » التي اختارها امرسن لإقامته والتي كانت مهبط وحيه وتفكيره ، كانت هي نفسها المدينة التي انطلقت بالقرب منها أول رصاصة في حرب الإستقلال قبل ذلك ببضعة عشر عاماً ، فكأنما أراد الله لمكان واحد أن يكون مصدر الاستقلال السياسي ومصدر الإستقلال الفكري ؛ وكانت تلك الرصاصة الأولى في حرب الاستقلال هي التي عنها امرسن في إحدى قصائده حين قال عنها إنها الرصاصة التي سمع العالم كله صوتها ، قاصداً بذلك إلى أنها الرصاصة التي بدأت بهادعوة إلى الحرية ما لبثت أن عمت أرجاء العالم.

١٨٠٣ - ١٨٨٢ . فكان - كما يصفه «بروكس أتكينسن»<sup>(١)</sup> -  
« أول فيلسوف أمريكي الروح » ، ألقى خطاباً عام ١٨٣٧  
أمام الشباب المتخرج في جامعة هارفارد ، بعنوان « العالم  
الأمريكي »<sup>(٢)</sup> ، فقد هذا الخطاب فيما بعد « اعلاناً  
للاستقلال العقلي » في الولايات المتحدة ، جاء مكملاً  
« لاعلان الاستقلال » السياسي الذي سبقه بستين عاماً ،  
في هذا الخطاب التاريخي الخالد في تاريخ الثقافة الأمريكية ،  
يقول « امرسن » : « ان يوم اعتمادنا على غيرنا ، وتعلمدنا  
الطويل على علم بلاد أخرى ، يقترب من نهايته ، ان الملايين  
من حولنا ، التي تندفع نحو الحياة ، لا تستطيع أن تعيش  
دائماً على البقايا الذابلة من المحصول الأجنبي »<sup>(٣)</sup> « انه  
لا بد لكل عصر أن يكتب كتبه »<sup>(٤)</sup> « ينشأ الشباب الذليل  
في المكتبات ، وهم يعتقدون أن من واجبهم أن يقبلوا الآراء  
التي أدلى بها « شيشرون » و « لوك » و « بيكن » ، ناسين  
أن « شيشرون » و « لوك » و « بيكن » كانوا شباباً في  
المكتبات ( مثلهم ) عندما ألفوا هذه الكتب ، ومن ثم فبدلاً

(١) راجع المقدمة التي كتبها بروكس أتكينسن لمجموعة مقالات امرسن ،  
الترجمة العربية بعنوان « مختارات من امرسن » للأستاذ محمود محمود .

(٢) The American Scholar

(٣) مختارات من امرسن - الترجمة العربية - مقالة « العالم الأمريكي »

ص ٢٥ .

(٤) المرجع السابق مقالة « العالم الأمريكي » ص ٣١ .

من « الانسان المفكر » يكون لدينا قراء الكتب ، فتنشأ طبقة المتعلمين من الكتب ، الذين يقيمون للكتب وزنا لأنها كتب ، لا لأنها ترتبط بالطبيعة وتكوين الانسان .. ومن ثم يظهر أولئك الذين يردون كل مقروء الى أصله ، ومصبحو الكتب ، والمولعون باقتنائها على اختلاف درجاتهم ، الكتب خير الأشياء اذا أحسن استعمالها ، أما اذا أسىء فهمي من شر الأمور ، فما هو الاستعمال الصحيح لها ؟ ما هو الغرض الوحيد الذي تهدف اليه كل الوسائل ؟ ليس للكتب غرض سوى الايحاء ، وانه لخير لي ألا أرى كتابا من أن يضللني الكتاب بجاذبيته عن مجالى ضللا مبينا ، أو أن أصبح تابعا بدلا من أن أكون صاحب رأى مستقل .. انهم يتطلعون الى الورا لا الى الأمام ، ولكن العبقريّة تنظر الى الأمام ، قالانسان عيناه في مقدمة رأسه لا في مؤخرته « (١) » ان أكبر فضل نعزوه الى «موسى» و «أفلاطون» و «ملتن» هو أنهم أهملوا الكتب والتقاليد كل الاهمال ، ونطقوا بما دار في خلداهم لا بما دار في خلد الناس ، كل وفق ما أملاه عليه عقله « (٢) » لكننا اليوم رعاع ، لا يقيم الانسان لانسانيته وزنا ، ولم يتعلم أن يلزم داره ليتصل بمحيطة الداخلي ، بل يرحل الى الخارج ، يطلب كأسا من الماء من

(١) المرجع السابق مقالة «العالم الأمريكى» ص ٣٢ - ٣٣ .

(٢) المرجع نفسه ، مقالة «الإعتماد على النفس» ص ١٢٨ .

أوعية الآخرين ، يجب أن نسير — في الفكر — وحدنا » (١)  
« انا نقلد .. نبني بيوتنا بذوق أجنبي ، ونزين رفوفنا  
بأدوات الزينة الغربية عنا ، وآراءنا وأذواقنا وكفائاتنا تخضع  
وتتبع الماضي والبعيد.. وما حاجتنا الى تقليد النماذج الدورية  
والقوطية ؟ ان الجمال وراحة الفكر وعظمته وغرابة التعبير  
قرية منها قربها من أى انسان آخر » (٢) .

هكذا طفق « امرسن » يدعو الى استقلال الفكر في  
قومه ، لا ، بل هكذا طفق يدعو كل انسان فرد الى الاستقلال  
بفكره والاعتماد على نفسه ، والمرء اذا ما أنصت الى صوت  
ضميره وأحسن الانصات ، جاءت فكرته — على أصالتها  
— معبرة عن حق يمكن لأى فرد آخر أن يدركه ، ذلك  
لأن الفرد الواحد من الناس ليس في حقيقة أمره فردا مستقلا  
قائما بذاته ، بل هو مثل للانسانية كلها ، اذ الانسانية كلها  
حقيقة واحدة متصلة شاملة وان تشعبت في رؤية العين أفرادا  
كأصابع اليد الواحدة تشعبت ، لكنها مع ذلك أصابع يد  
واحدة ، فسعادة الانسان في فكره وفي عمله مرهونة بادراكه  
لهذه الحقيقة العليا ، وهي أنه حين يفكر وحين يعمل ، انما  
يفكر ويعمل لا بالأصالة عن نفسه فقط ، بل بالنيابة عن  
الانسانية كلها أيضا ، ان هنالك « انسانا واحدا » يتمثل

---

(١) المرجع نفسه ، مقالة « الإعتماد على النفس » ص ١٥١ .

(٢) المرجع نفسه ، مقالة « الإعتماد على النفس » ص ١٦١ .

فى كل فرد من أفراد الناس ، فاذا عمل الفرد عملا ،  
« فالإنسان » الواحد العام هو الذى يعمل متخذا من ذلك  
الفرد المعين وسيلة للأداء ، واذا نبغ فرد فى علم أو فى فن ،  
فكذلك هو « الإنسان » الواحد العام الذى نبغ ، وان يكن  
ذلك النبوغ قد ظهر فى عالم الواقع عن طريق ذلك الفرد  
المعين ، « ولا بد لك أن تأخذ الجماعة كلها لكى تجد هذا  
الإنسان كاملا ، ليس الإنسان - الكلى العام - مزارعا فقط  
أو عالما فقط ، أو مهندسا فقط ، انما هو كل ذلك » (١) فاذا  
رأيت أفراد المجتمع الواحد قد تخصص كل منهم فى عمل  
بذاته ، فهذا قسيس وهذا عالم ، وهذا سياسى ، وذلك مزارع  
أو جندي محارب ، فاعلم أن ذلك المجتمع المجرء الأفراد ان  
هو فى حقيقته الا « انسان » واحد ، ذو عقل واحد ، تفرع  
فى هؤلاء الأفراد ليعمل ما يريد أن يعمل عن طريق أعضائه ،  
واذن فالمهمة واحدة والهدف واحد والحياة واحدة ، وان  
يكن كل فرد قد أخذ منها بنصيب ، لا ليكون ذلك النصيب  
خاصا به مقصورا عليه ، بل ليكون هو النصيب الذى يؤديه  
بالنيابة عن بقية الأفراد ، ولو نظر كل منا الى نفسه على  
أنه وحدة مستقلة لكان ذلك شبيها بتر الفرع عن جذعه ،  
أو شبيها بتقطيع أوصال الجسم الواحد ، بحيث يصبح كل  
عضو مبتور جزءا شائها فى ذاته مهما بلغ فى عمله أو فكره

---

(١) المرجع نفسه ، مقالة « العالم الأمريكى » ص ٢٦ .

من كمال . فكأنما الناس في هذه الحالة يمشون على الأرض  
اصبعا وحدها ، أو رقبة ، أو معدة ، أو ما شئت من أجزاء  
البدن ، فمهما يبلغ كل جزء في أداء عمله من الجودة والاتقان  
فليس هو بالإنسان (١) .

على هذا الأساس — لا على أساس الأثائية وحب الذات  
— يدعو « امرسن » قومه ، بل يدعو كل فرد من الناس ،  
أن يستقل بفكره وأن يعتمد على نفسه ، مستوحيا عقله  
منصتا الى صوت ضميره ، لا يقلد ولا يتبع ، « فالبقرية هي  
أن تعتقد في رأيك ، وأن تعتقد أن ما هو صادق في قلبك  
الخاص انما هو صادق للناس جميعا ، فانطق بعقيدتك  
الباطنية تكن هذه العقيدة قولا معقولا للعالم أجمعين » (٢)  
وكم يحدث لكل منا أن يدرك الفكرة المعينة في عقله ، لكنه  
يمسك عن النطق بها استهانة بشأن نفسه ، واذا بهذه الفكرة  
عينها تجيء اليه في أقوال النوابغ العظماء ، وعندئذ يتقبل  
رأيه الخاص صادرا اليه من غيره ، فيأخذه شعور الخجل  
والصغار ، بعد أن كان من حقه الفخار والاعتداد بالنفس  
لو أنه عبّر عما كانت نفسه قد جاشت به في حينه .

انطق بما توحى اليك به نفسك الآن ، فما دمت صادق  
التعبير عن ذلك الوحي ، أمينا في ثقله وتصويره ، فقد

---

(١) المرجع السابق ، مقالة « العالم الأمريكي » ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) المرجع نفسه ، مقالة « الإعتماد على النفس » ص ١٢٨ .

أحسنتم تمثيل العقل الأكبر الذى أنت جزء منه ؛ قل ما يدور فى عقلك الآن ، ولا تخش أن يناقض قولاً قلته أنت بالأمس ، فالفرع من وقوعنا فى التناقض كثيراً ما يفقدنا الثقة فى أنفسنا ، « هب أنك قد ناقضت نفسك ، فماذا وراء ذلك ؟ .. ان الثبات السخيف على رأى واحد هو فرع العقول الصغيرة هو الفرع الذى يخشاه صغار الساسة والفلاسفة ورجال الدين ، أما الروح العظيم فلا شأن له بمثل هذا الثبات ، والا فكأنه يأبه لظله فوق الحائط ، انطق بما تفكر فيه الآن فى ألفاظ قوية ، وانطق غداً بما تفكر فيه غداً فى ألفاظ قوية كذلك ، حتى ان ناقض كل ما قلته اليوم » (١) .

لماذا ينقل الأمريكى فكر زميله فى أوروبا أو فى أى جزء آخر من أجزاء العالم ؟ بل لماذا يقلد أى فرد أى فرد آخر ، وكل فرد يمثل الحقيقة العليا التى يمثلها زميله سواء بسواء ، وان اختلف الجانب الذى يمثلها فيه ؟ « اعتمد على نفسك ، ولا تقلد أبداً ، .. لك فى هذه اللحظة رسالة جريئة عظيمة كرسالة ازميل « فدياس » الضخم ، أو مسطار المصريين ، أو قلم « موسى » أو « دانتى » ، ولكنها تختلف عن كل هؤلاء ، ان الروح الفنية الفصيحة ذات اللسان الذى له ألف شق ، لا يمكن أن ترضى بتكرار نفسها ، لكنك لو استطعت أن تصنى الى ما يقوله هؤلاء الشيوخ أمكنك يقينا أن

---

(١) المرجع نفسه ، والمقالة نفسها ، ص ١٣٨ .

تجيبهم بصوت مرتفع كصوتهم ، لأن الأذن واللسان عضوان  
من طبيعة واحدة ، فالزم دائرة حياتك الساذجة النبيلة ،  
وأطع قلبك ، تستعد الدنيا القديمة مرة أخرى « (١) .

ليس بين الأفراد من التفاوت بالقدر الذي يتوهمون ،  
« فالفروق بين الناس في مواهبهم الطبيعية تافهة إذا قيست  
الى ثروتهم المشتركة » (٢) كيف لا ، ولكل عقل طريقته في  
التعبير عما يدور فيه من حقائق نفسه ، وكل عقل انما يكشف  
عن سر نفسه ولا يستطيع أن يكشف عن سر عقل سواه ،  
« وهل تحسب أن حارس الباب أو الطاهي ليست له قصص  
أو تجارب أو عجائب ؟ كل فرد يعرف بقدر ما يعرف العالم ،  
فجدران العقول الساذجة مخططة كلها بالحقائق والأفكار ،  
ولسوف تظفر ذات يوم بمصباح وتقرأ المخطوط « (٣)  
« أنعم النظر فيما يستهويك في « فلو طارخس »  
و « شكسبير » و « سرقاتيز » ، تجد أن كل حقيقة يحصل  
عليها كاتب هي مصباح يسلط كل ضوءه على الوقائع  
والأفكار التي كانت من قبل في عقله ، ثم انظر الى ما يحدث  
بعد ذلك، ترى الحصر والمهمات التي كانت منتشرة في برجه  
قد أصبحت أشياء ثمينة ، فكل واقعة تافهة في تاريخ حياته

---

(١) المرجع نفسه ، مقالة « الإعتماد على النفس » ص ١٦٢ .

(٢) المرجع نفسه ، مقالة « العقل » ص ٢٧٣ .

(٣) الصفحة نفسها من المرجع السابق .

الخاصة تسمى وسيلة لا يوضح هذا المبدأ الجديد ، وتعود الى وضع النهار ، وتستهوئ الناس جميعا بقوتها وسحرها الجديد ، ويتساءل الناس : أنى له هذا ؟ ويظنون أن فى حياته شيئا مقدسا ، كلا ، إن لديهم ألوف الوقائع التى لا تقل عن ذلك قيمة ، وما عليهم الا أن يحصلوا على مصباح ينبشون فى ضوءه — هم كذلك — الطبقات العليا من ديارهم « (١) » ليس « يكن » أو « سپينوزا » أو « هيوم » أو « شلنج » أو « كانت » أو غيرهم ، ممن يعرضون عليك فلسفة عقلية ، الا مترجما للأشياء التى فى وعيك ، والتى لك أنت كذلك سبيلك الى رؤيتها ، وربما الى التعبير عنها أيضا وترجمته محرفة قليلا أو كثيرا ، فقل اذن انه لم ينجح فى أن يرد اليك وعيك ، بدلا من أن تنكب متخاذلا على معاناة الغامضة ، انه لم ينجح ، فدع الآن غيره يحاول ، واذا كان أفلاطون لا يستطيع ، فربما استطاع « سپينوزا » واذا لم يستطع « سپينوزا » فربما استطاع « كانت » ، وعلى أية حال فلسوف تجد بعد هذا كله أن ما يرده اليك الكاتب ليس أمرا عويضا ، ولكنه بسيط طبيعى مألوف « (٢) » .

لما انطلق « امرسن » يملأ مسامع قومه بهذه الدعوة الى أن يستقل الانسان بفكره ، وبالتالي الى أن يستقل الأمريكيون

---

(١) مقالة « العقل » ص ٢٧٤ .

(٢) مقالة « العقل » : ص ٢٨٥ .

بتفكيرهم ، كان في الحقيقة صادرا في دعوته تلك عن ثورة عميقة على رجال « التنوير » والثورة ، يقتلع الفلسفة التي بنوا عليها نظريتهم السياسية من جذورها ويهدمها من أساسها ، ألم يكن مصدر هؤلاء الساسة علم « نيوتن » وفلسفة « لوك » ؟ ثم أليس ذلك العلم وهذه الفلسفة قائمين على المشاهدات الحسية والتجارب ، فعلم الطبيعة يبنى على شهادة الحواس ، وفلسفة « لوك » تدور حول خبرة الحواس تحليلها وتصنفها ؟ ولكن ما بالحواس يدرك الإنسان حقائق الأشياء وإن أدرك بها ظواهرها ، وإنما يكون العلم بحقيقة الكون بوسيلة أخرى غير الحس ، هي وسيلة الحدس ، أو العيان العقلي المباشر ، وهل يدرك الإنسان ذاته بالبصر أو بالسمع ؟ كلا ، إن الإنسان ليدرك ذاته وفحواها بالنظر الداخلى الى نفسه فيراها رؤية مباشرة ، وهكذا يكون ادراك الحق كيفما كان .

هي نزعة مثالية سادت بعد الموجه التجريبية التي اشتملت التفكير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ؛ نزعة مثالية لم يقتصر أمرها على أمريكا ، بل فاضت من ينبوع المثالية الألمانية كما تدفق في فلسفة « كانت » و « شلنج » و « هيغل » ، وكان مجرى الفيض ذا شعبتين : فشعبة منهما اندفقت في انجلترا على يدى شاعرها « كولردج » ( ١٧٧٢ — ١٨٣٤ ) واندفقت الأخرى في الولايات المتحدة الأمريكية على لسان شاعرها

« امرسن » ؛ وقد يكون أقرب الى الصواب أن نقول ان المثالية الألمانية وجدت في الشاعر الانجليزى « كولردج » مؤيدا ونصيرا ، فقرأ الأمريكيون ما كتبه « كولردج » وتأثروا به ، ومن ثم أخذ تيار الفكر بينهم ينحرف من تجريبية « لوك » التى سادت عصر التنوير والثورة الى مثالية الألمان بصفة عامة ومثالية « هيجل » بصفة خاصة .

ولم يكن هذا الاتجاه المثالى فى فلسفة النصف الأول من القرن التاسع عشر — فى أوروبا وفى أمريكا على السواء — الا جانبا من النزعة الرومانتيكية التى اصطبغ بها الأدب والفكر بصفة عامة ابان تلك الفترة ، فلتن كان القرن الثامن عشر عصرا سادته تغليب العقل ومنطقه فى العلم وفى الفلسفة وفى الأدب جميعا ، حتى لقد أطلقوا عليه بحق اسم عصر « التنوير » وهم يقصدون بالكلمة اعتماد الانسان على عقله يعمل به كل ما أشكل عليه من جوانب الحياة والطبيعة ، فقد جاء القرن التاسع عشر فى نصفه الأول ردا لفعل حركة التنوير ، فكانت الرومانتيكية فى الأدب ، وكانت المثالية فى الفلسفة ، وكانت العودة الى الايمان فى الدين ، بل امتزجت هذه الاتجاهات كلها بعضها ببعض وأصبح مزيجها طابع ذلك العصر . . .

فالمثالية فى الفلسفة اذا نظرت اليها من زاوية الدين ، وجدتتها سخطا على النتائج التى ترتبت على المبادئ العقلية خلال

حركة « التنوير » مما يمس العقائد الدينية ، اذ انتهت تلك الحركة اما الى انكار صريح لتلك العقائد ، كما حدث في فرنسا مثلاً ، واما الى تنكر للعقائد التى تبنى على الخرافة والتصديق ، ومحاولة اقامة مجموعة أخرى من العقائد محلها تتفق مع المنطق العقلى ومع العلم ومع شهادة الحواس ، فأراد المثاليون أن يركنوا الى وسيلة أخرى لادراك الله والايان بوجوده غير وسيلة العقل والحدس ، فجعلوا الحدس — أى العيان العقلى المباشر — وسيلة الاتصال بين الانسان وربه ، فبهذا الادراك الحدسى المباشر يجاوز الانسان حدود الطبيعة المحسوسة وحدود العقل وشروطه ، بل يجاوز النصوص التقليدية والكنائس ونظامها ، يجاوز كل ذلك الى الحق الكائن وراءها ، أو ان شئت فقل انه حق كائن فوقها جميعاً ، فيستطيع الاتصال بالله صلة مباشرة فيعرفه معرفة اليقين ، وبهذا تكون الطبيعة ونظامها من شأن العلم وأداته التى هى العقل والحواس ، وأما ما فوق الطبيعة ، وهو الحق المطلق من قيود الزمان والمكان ، فيكون من شأن الدين ، وأداته فى الادراك هى الحدس ، واذا نظرت الى المثالية فى الفلسفة من زاوية السياسة وجدتها كذلك تخدم الديمقراطية فى أغراضها ، ألم يؤسس قادة الثورة السياسية مذهبهم فى حقوق الانسان على أن هذه الحقوق جزء من طبيعة الانسان يولد بها ولا يمنحها أحد لأحد ؟ ثم ألم يبنوا طبيعية الحقوق

الانسانية على أساس من فلسفة « لوك » في تحليل العقل  
الانسانى وطريقة ادراكه للأشياء الخارجية كما فصلنا ذلك  
في الفصل الأول ؟ فهكذا يفعل أنصار الفلسفة المثالية أيضا ،  
اذ يقولون ان ادراك الله بالحدس المباشر جزء لا يتجزأ من  
طبيعة الانسان ، لا فضل فيه لأحد على أحد ، والناس جميعا  
في هذه القدرة سواء ، فيكفى أن يكون الانسان انسانا  
لتكون له القدرة على استخدام حدسه في الادراك ، واذن  
فللناس جميعا قيمة ادراكية واحدة متساوية ، فهم من الوجهة  
الروحانية سواء ، وبالتالي فهم من الوجهة السياسية سواء  
كذلك .

كذلك اذا نظرت الى المثالية الفلسفية من وجهة نظر  
الاصلاح الدينى ، ألفتيتها أداة نافعة ، فالمثاليون —  
كالتجريبيين من قبلهم — متفقون على أن الكنيسة لابد أن  
تحطم قيودها الجامدة أو يحطموا هم قيودها المفروضة عليهم  
فيحرروا أنفسهم من الاعتقادية الساذجة ، لأنه اذا كان  
الادراك الحدسى هو مدار المثالية ، أى أنه اذا كان فى استطاع  
الانسان بحكم طبيعته أن يحدس الله حدوسا مباشرا ،  
فما ضرورة الكنيسة ونظامها ورجالها لسلامة العقيدة ؟ ان  
الصلة بين الانسان وربّه صلة مباشرة قبل كل شىء ، وكل  
ما يحول دون هذه الصلة الادراكية المباشرة فهو عقبة فى  
سبيل الوصول الى الحق جديرة بالازدراء والاهمال ، والعلم

والكنيسة معا يحولان دون الحدس وإدراكه للحقيقة المطلقة  
أما العلم فلأنه يقيد الإنسان بقيود المشاهدات الحسية  
والتجارب العلمية ، وما ليس يطرد وقوعه من الظواهر  
لا قيمة له في رأي العلم ، وهذه القيود إنما تعطل إدراك  
الإنسان بغير موجب ، فماذا لو جاوز الإنسان بجناحي  
إدراكه الحدسي حدود المشاهدات والتجارب واطراد  
الظواهر ؟ وأما الكنيسة فهي الأخرى تضع من أصفاد  
نظامها ما يستحيل معه التفكير الحر الذي ينفذ إلى الحقيقة  
فيراها مباشرة كما ترى العين ضوء الشمس ، وفي ذلك يقول  
« ثورو » — الذي سنحدثك عنه بعد قليل — « لا بد أن  
تخرج من المسيحية لتدرك ما في حياة المسيح من جمال  
ومغزى » .

لقد أخطأ رجال اللاهوت السابقون — في رأي المثاليين  
الذين نحن الآن بصدد الحديث عنهم — أخطأوا حين ظنوا  
أننا ندرك وجود الله من وجود مخلوقاته ، فذلك لا يكون  
إلا اعتماداً على الحواس من جهة والعقل من جهة أخرى ،  
أما وجود الله في رأي المثاليين فمفارق للطبيعة مجاوز  
لحدودها ، فلسنا بحاجة إلى حس أو عقل ، بل نحن بحاجة  
إلى حدس ندرك به وجود الله في الجوانب الإلهية التي في  
طبائعنا ، إن الإنسان شبيه الله ، فحسبك أن تحدث ذاتك  
لتدرك فيها وجود شبيهها ، وعندئذ يصبح الله موجوداً

وجودا حقيقيا يقينيا ، ولن تكون بعد ذلك بحاجة الى كتاب  
أو الى قسيس يهديك الى وجوده .

ها هي ذى نزعة دينية تقف موقفا وسطا بين طرفين ،  
فلا هي الاعتقادية الجامدة التى تنبنى على اللاهوت القديم ،  
ولا هي الحاد أو ما يشبه الالحاد مما قد ترتب على حركة  
التنوير العقلى ، والفلسفة التى يقوم عليها هذا اللون الوسط  
من التدين هي المثالية الألمانية ، وخصوصا مثالية « هيجل »  
التي تولى نشرها فى انجلترا شاعرها « كولردج » ، ثم كان  
بين ناشريها فى الولايات المتحدة شاعرها « امرسن » ، فما هي  
مثالية « هيجل » فى خلاصة قصيرة ؟

ينى « هيجل » ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) فلسفته على فكرة  
« المطلق » ، ومؤداها أن الأفراد الجزئية التى نراها فى الطبيعة  
المحسوسة من حولنا ، ان هي الا صور تبدت فيها روح  
كانت فى بداية أمرها مطلقة من قيود المكان والزمان ، أى  
أنها لم تكن تعلن عن نفسها فى نقطة معينة من المكان ولا فى  
لحظة معينة من الزمان ، لأنها لا مكانية ولا زمانية ، هي روح  
لم تبدأ فى سلسلة الزمن بل لحظة معينة ، ولن تنتهى فى سلسلة  
الزمن عند لحظة معينة ، بل هي أزلية أبدية ، ثم أعلنت  
تلك الروح عن نفسها فى الطبيعة وكائناتها اعلانا كان فى  
بداية أمره مقتصر على درجة دنيا من الاشعور ، ثم صعدت  
على درجات من التطور حتى عادت فاستيقظت شعورا ووعيا

فى الانسان ، وستعود الروح المطلقة الى نفسها من جديد  
مدركة لنفسها ادراكا كاملا ، واذن فكل شىء فى الوجود  
هو تلك الروح المطلقة ، او ذلك العقل المطلق ، قد عبر عن  
نفسه على هذه الصورة او تلك ، كما يعبر الشاعر — مثلا  
— عن نفسه فى قصائد مختلفة تتفاوت فى درجة الكمال ،  
لكنها على تفاوتها تفصح عن نفس قائلها ، وكما تنظر الى  
كل قصيدة فى ديوان الشاعر فترى خلالها روح الشاعر ،  
فكذلك تستطيع أن تنظر الى كل كائن فى الطبيعة من  
حولك : الى هذه الجبال والأنهار والأشجار والحيوان  
والانسان ، فترى فى كل واحد منها ذلك العقل المطلق قد  
بسط نفسه فى كائن جزئى متعين ، وهكذا تكون الطبيعة  
بكل ما فيها عقلا مرثيا مسموعا — ان صح هذا التعبير —  
ولا سبيل الى فهم كائن جزئى الا بنسبته الى ذلك الكل  
المطلق الشامل .

وقد تنظر الى كائن جزئى ، كهذه الشجرة او هذا  
الطائر او ذلك الفرد من بنى الانسان ، فيخيل اليك أنه كائن  
قائم بذاته مستقل بنفسه ، لكن أمعن النظر قليلا تجده فى  
حقيقة أمره جزءا من كل ، وأن هذا الكل هو الكون بأسره ،  
فكيف تدرك هذه الشجرة — مثلا — ادراكا تاما الا اذا  
أدركت علاقتها بالأرض التى تنبتا وتغذيها ، وبالماء الذى  
يرويها ، وبالشمس التى تنميها ؟ ثم كيف تدرك الأرض والماء

والشمس ، كلا بدوره ، الا اذا أدركت علاقاته بسائر أجزاء المجموعة الشمسية ؟ والمجموعة الشمسية بدورها لا يتم العلم بها الا بعد العلم بما يصلها بسائر الكون من روابط وصلات ، ان شأن الكائن الجزئى فى هذا الصدد كشأن النظرية الواحدة فى سلسلة النظريات الهندسية عند اقليدس ، لا تفهم على حدة ، بل لا بد لفهمها وادراكها ادراكا كاملا من ادراك الروابط المنطقية التى تصلها بما قبلها وبما بعدها من نظريات ، لا بد أن نعلم كيف جاءت نتيجة لسوابقها ، وكيف تكون مقدمة للواحقها ، وبهذا يتكون من مجموعة النظريات نسق واحد ، لا يمكن فهم جزء من أجزائه الا فى ضوء العلم بسائر الأجزاء ، ، كما أن سائر الأجزاء لا يمكن العلم بها الا مع صلتها بذلك الجزء الواحد ، وهكذا قل فى الكون وأجزائه ، الذى هو العقل المطلق قد حقق نفسه وأعلن عنها ، فالكون بشتى أجزائه نسق متصل ، كل جزء من أجزائه مرتبط بسائر الأجزاء وإن بدا أمام العين منفصلا مستقلا قائما بذاته ، هذا الكل المترابط ان هو الا كائن عضوى واحد ، لم توضع أجزاءه وأعضاؤه وضع التجاور فى المكان والتعاقب فى الزمان ، دون أن يكون بينها فوق ذلك صلة عليا تربطها معا ، كلا ، بل هى كأعضاء الكائن العضوى الحى ، متصل بعضها ببعض على نحو يجعل الكائن كله متمثلا فى كل عضو من أعضائه ، وتجعل كل عضو مستحيل الفهم الا على ضوء الكل الذى يحتويه .

ان حصر الالتباه في كائن جزئي واحد على أنه وحدة مستقلة بذاتها ، قد يوهم الرائي أن الكون ينطوي على أضداد ، حين يرى في جنبات الكون من الحقائق الجزئية ما يعاند بعضها بعضا ، لكن هذه الأضداد سرعان ما يتبين لنا أنها في حقيقة الأمر أجزاء من كل متناسق ، اذا ما علونا بالنظر اليها بحيث رأينا كل ضد منها — لا هو جزئي مستقل قائم وحده — بل رأيناه في صلاته بغيره ، فعندئذ يتبين في جلاء أن كل جزء موجود من أجل الكل وبسببه ، ولكن على الرغم من أن الأجزاء كلها ضرورية لابد من وجودها ، فانها تقف ازاء بعضها موقف التفاوت ضعة ورفعة في سلم التطور والترقي ، المراتب السفلى منها تنتقل الى العليا ولكنها لا تمنحى من الوجود في عملية الانتقال ، وكل ما يحدث لها هو التحول من صورة سفلى الى صورة عليا ، « ان كم الزهرة يختفى اذا ما تفتحت الزهرة ، فيخيل اليك أن بين الكم والزهرة تضادا ، ثم تجيء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة دنيا من صور وجود النبات ، وهكذا تنتقل حقيقة كل واحدة منها الى حقيقة الأخرى ، وليست هذه الصور متميزا بعضها عن بعض فحسب ، بل ان الواحدة منها لتسحق الأخرى باعتبارها مضادة لها ، ولكن طبيعتها التي تسرى فيها كلها تكون منها دقائق من الوحدة العضوية التي تتأخى فيها ،

فلا تعارض احداها الأخرى ، بل ان الأمر بينها لا يقف عند حد عدم التعارض ، ولكن كلا منها يكون لوجوده من الضرورة ما للأخرى تماما ، ومن هذه المساواة بين الأجزاء في ضرورة وجودها تتألف حياة الكل الذى يحتويها جميعا »

هكذا يعرض العقل المطلق نفسه فى الطبيعة على مراحل متعاقبة يرتبط بعضها ببعض بنفس الروابط التى تصل أجزاء الفكر بعضها ببعض ، ومن هنا كان منطق العقل هو نفسه منطق الطبيعة ، أو — بعبارة أخرى — كان الفكر من جهة والحقيقة الخارجية من جهة أخرى كائنا واحدا ، الثانية منهما تعبير عن الأولى ، والأولى منهما متحققة فى الثانية ، ان الوحدة التى تربط الفكر من جهة والطبيعة من جهة أخرى ليست هى مجرد الصلة بين طرفين ، بل هى وحدة أعلى من الطرفين معا ، اذ لا ينبغى أن تعد الطبيعة وجودا آخر الى جانب العقل الذى يدركها ، لأن الطبيعة هى جزء من حياة العقل نفسه .

على ضوء هذه الفلسفة المثالية الهيجلية تستطيع أن تفهم « امرسن » فى شتى نواحيه ، تستطيع أن تفهمه حين يتخذ من الحدس وحده وسيلة الادراك الحقيقى ، اذ كيف تدرك العقل المطلق المتحقق فى الطبيعة اذا قصرت نفسك على حواسك ومشاهداتها ، أو على عقلك وحجابه ، وتستطيع أن تفهمه حين يقرر أن الفرد الواحد من بنى الانسان ليس

في الحقيقة فردا منفصلا بذاته ، بل هو « العضو المنتدب » من قبل الروح المطلق الذي نحن جميعا مثلوه ، فالزارع — مثلا — ليس زارعا لنفسه فحسب ، بل هو زارع « بالنيابة » عن الحقيقة الكلية التي نحن أعضاؤها ، ونستطيع أن تفهمه حين يتنكر لعلم الطبيعة في طريقة فهمه للطبيعة ، لأنه يقف عند الجزئيات الظاهرة ، مع أن الطبيعة في حقيقتها تعبير واحد متصل الأجزاء عن عقل مطلق يعبر عن نفسه فيها ، وسبيل معرفة ذلك هو حدس المتصوف لا منظار العالم ، وتستطيع أن تفهمه حين يجعل الفكر والطبيعة خطين متوازيين ، فلا واقعة أو حادثة من وقائع الطبيعة وحوادثها الا ولها أصل يصورها في الفكر .

بعد أن أتم « امرسن » دراسته الدينية في جامعة « هارفارد » عام ١٨٢٩ ، عين واعظا في الكنيسة التي كان أبوه راعيا لها — فهو سليل أسرة عريقة من رجال الدين — لكنه سرعان ما تبين هوة سحيقة تفصل بينه وبين سامعيه ، كان قد قرأ المثالية الهيجلية كما نقلها « كولردج » شاعر الانجليز عندئذ ، فتأثر بما قرأ ، وأخلص لفكرته التي انتهى اليها ، فبعدت مسافة الخلف بينه وبين من يختلفون الى الكنيسة ليسمعهم الموعظة ، فلم يجد بدا من الاستقالة ، اذ استحال عليه أن يوفق بين واجب مهنته واملاء ضميره ، فسافر الى أوروبا لعله مسترد بهذه الرحلة عافية لجسده

العليل ، وصحة لروحه التي أحس كأنما هي ريشة في مهب العواصف ، فقصد — فيما قصد اليه من ربوع أوروبا — الى انجلترا حيث التقى بأبطاله في الفكر والروح : « كولردج » و « وردزورث » و « كارلايل » ، ثم عاد الى وطنه الأمريكى بعد عام وهو معافى البدن مستقر الروح على هدف لم يعد يحيد عنه ، وكانت الفكرة الرئيسية التي كشف عنها الغطاء في نفسه — كشف عنها كشفا مستقلا عن كل قراءة قرأها أو رأى استمع اليه — هي أن في مقدور الانسان أن يرى الله في أعماق قلبه ، وأنه اذا أنصت الانسان الى ضميره بأذن مصغية واعية سمع صوت الله في دخيلة نفسه ، فان كان ذلك كذلك فقد أصبح واجبه أن يهدي الناس الى ما اهتدى اليه .

ولم يكد يستقر به المقام عاما بعد عودته من أوروبا الى بلاده ، حتى أخرج سنة ١٨٣٦ كتابا صغيرا أسماه « الطبيعة » عبر فيه عن هذا الكشف الروحي ، ونشر من كتابه هذا خمسمائة نسخة غفلا من اسم المؤلف ، لكن الكتاب لم يصادف عند القارئين رواجا ، رغم اللقاء الجميل الذي تقبله به « كارلايل » .

وفي العام التالي — عام ١٨٣٧ — ألقى خطابه المشهور في هارفارد ، بعنوان « العالم الأمريكى » الذي توجه بالكلام فيه الى قادة الفكر في بلاده ، ثم في العام الذي تلاه

— عام ١٨٣٨ — ألقى خطابه العظيم « الى المتخرجين في كلية اللاهوت » قصد به الى القائمين بالوعظ الدينى ، ويمكن القول بصفة عامة ان حياته الفكرية بعد ذلك جاءت تعليقات وشروحا وتفريعات لما ورد فى هذه الأعمال الثلاثة : كتاب الطبيعة ، والخطابين المذكورين .

والفكرة الرئيسية الأولى هى — كما أسلفنا — أن الحدس — الاتصال الروحانى المباشر — وسيلة ادراك الحقيقة المطلقة التى تعلن عن نفسها فى الطبيعة وكائناتها ، كل حالة من حالات الادراك الحدسى قائمة بذاتها ، تستمد صوابها من نفسها ، لا تعتمد على مقدمات تسبقها أو نتائج تلزم عنها ، الادراك الحدسى صوابه يقينى حتى اذا ناقض ما سبقه وما تلاه ، فمثلا عندما هجم فى خطابه « الى المتخرجين فى كلية اللاهوت » على المسيحية كما تظهر فى الشعائر الكنسية والتقاليد الدينية ، طالبه رجال الدين عندئذ بالحجة التى تؤيده ، فقال : لا حجة عندى ، بل لست أعرف كيف يمكن أن تتأيد الفكرة بالحجة ، فهكذا أرى الحق بحدسى ، ومع ذلك فليس ما يراه الفرد الواحد فى دخيلة نفسه بحدسه بمقتصر — من حيث صدقه — على ذلك الفرد وحده ، بل ان ما يهتدى به الفرد الواحد من نظره الى دخيلة نفسه صالح كذلك لهداية سائر أفراد البشر ، « ان الله يدخل الى كل فرد من باب خاص » (١) « والتفكير كالوحي يهبط على

---

(١) مختارات من إمرسن ، ترجمة الأستاذ محمود محمود ، مقالة « العقل » ص ٢٦٩

الرجل التقى « (١) فقد يقول الانسان لنفسه وهو يفكر في فكرة تراوغه وتفلت منه : « سوف أمشي خارج بيتي وعندئذ ستأخذ الحقيقة صورتها وتتضح ، ثم تنطلق ، ولكنك لا تعثر عليها ، ثم يبدو لك أنك بحاجة الى السكون والجلسة الهادئة في المكتبة لتظفر بالفكرة ، ولكنك تدخلها ، فإذا هي بعيدة عنك كما كانت ، ثم ما هي الا أن تظهر لك الحقيقة في لحظة وعلى غير انتظار ، اذ يظهر لك ضوء شارد ، وفي وضحه يظهر لك المبدأ الذي تنشده » (٢) وإذا ما أدرك الفرد الواحد صوابا ، كان ذلك الصواب صوابا عند كل انسان آخر « فطبيعة كل فرد هي اعلان كاف له عن خصائص زملائه ، الصواب والخطأ عندي هما الصواب والخطأ عندهم » (٣) .

الفرد الواحد ممثل للبشرية كلها لو أخلص حدس نفسه والتعبير عنها ، فليس التمثيل النيابي في عالم السياسة — ذلك التمثيل الذي يعتمد على عد الأصوات — بشيء يذكر الى جانب التمثيل الروحاني الذي يجعل فردا بعينه لسانا ناطقا معبرا عن زملائه في الانسانية ، مع أن هذا النائب الروحاني الناطق المعبر عن البشرية كلها يختار نفسه

---

(١) نفس المرجع ، ص ٢٧٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٧٣ .

(٣) نفس المرجع ، مقالة « السياسة » ، ص ٤٤٥ .

ولا يختاره أحد ، وحسبه للظفر بهذا الشرف أن يحسن النظر الى طبيعة ذاته وأن يحسن الانصات الى صوت ضميره ، لأن ذلك الصوت ان هو الا صوت الله في صدره وفؤاده ، ان المتأمل في نفسه ، الصادق في التعبير عنها ، انما يجاوز حدود نفسه الى حيث الوجود في قلبه وصميمه ، يجاوزها الى حيث الله ، « ان المتحمسين للدين ليتفقون في نهاية الأمر مع أبرد المتشككين نفسا على أننا ( في الخلق الفنى والابداع الفكرى ) لا نأتى بشيء من عندنا ومن نتاج عملنا ، انما كل شيء من الله .. كل كتابة تهبط علينا بفضل من الله ، وكذلك كل عمل وكل ما نملك » (١) ألا ما أكثر أن يريد الفرد شيئا فاذا هو منتج لشيء آخر « ان نتائج الحياة لم تحسب ولا يمكن حسابها .. والأشخاص الذين تتألف منهم صحبتنا ، يتحدثون ويحيثون ويذهبون ، يصممون وينفذون الكثير ، وينجم عن كل هذا أى شيء الا ما تتوقع من نتائج » (٢) يخطيء الفرد دائما اذا ما ظن أنه قد حسب لكل شيء حسابه ، فهناك عقل كلى ، ما عقول الأفراد الا أجزاء منه ، كل واحد منا تجسيد لذلك العقل الكلى ، فهو يستطيع أن يتصل بذلك الكل اتصالا مباشرا ليستوحيه الحق ، فإن فعل كان بذلك ممثلا لسائر الأفراد ،

---

(١) المرجع السابق ، مقالة « الخبرة » ، ص ٣٥١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٥٢ .

لأنه عندئذ إنما يحيا حياة العقل الكلى لا حياة عقله الفردى باعتبارها فردا مستقلا ، « اننى حين أقف على الأرض العارية ورأسى مغموس فى الهواء الطاهر مشربا الى اللانهاى ، تزول عنى فرديتى الوضعية ، وأصبح كإنسان العين شفافا ، أصبح ( بذاتى ) لا شىء ، لكنى عندئذ أشهد الحقيقة الكلية ، وتدور فى نفسى تيارات الوجود الكلى » (١) .

يريد « امرسن » للإنسان أن يدرس الطبيعة ، لكن أى طبيعة يعنى ؟ ليست هى الطبيعة التى قصد الى دراستها « نيوتن » ، الطبيعة الثابتة فى اطراد ظواهرها ، والتى تسير فى مجراها بغض النظر عن الإنسان ، بل الطبيعة التى يطويها الإنسان تحت سلطان شعوره الذاتى ، هى طبيعة الشاعر لا طبيعة العالم ، هى الطبيعة بعد أن نضفى عليها أنفسنا وحياتنا وفكرنا ومشاعرنا ، هى الطبيعة التى نجد لها مفرقة موزعة مجزأة فننسقها كونا واحدا ، بحيث نرى العلاقة بين الشمس الطالعة وزقزقة العصفور ، هى الطبيعة كما تلتقى فيها خيوط الإنسان الروحية فتكون ملكا له لا تلك التى يخضع لها الإنسان ويكون ملكا لها ، لو نظر الإنسان الى الطبيعة هذه النظرة التى تجعلها جزءا منه ، أو ان شئت فقل تجعله جزءا منها ، فعندئذ يزول شعور الإنسان باتصاله عنها ، ولا تصبح ثنائية بين الذات من جهة والموضوع من

---

(١) كتاب « الطبيعة » لناشره جوزف بلاو Joseph Blau ، ص ٤ .

جهة أخرى ، بل تصبح الذات العارفة والموضوع المعروف شيئاً واحداً متصل الوجهين ، عندئذ يشعر الإنسان شعوراً حياً بما بينه وبين الطبيعة من وشائج القربى ، أن الطبيعة لا تبوح بسرّها لمن يتناولها كما يتناول الجثة الميتة يشرحها بمبضعه ، بل تبوح بسرّها الدفين لمن يقبل عليها اقبال العاشق ، اقبال من يريد أن ينمحي في أحضانها ، فكلّ كان العالم يبحث في الطبيعة عن وجهها الموضوعى الثابت الذى لا يتغير على مر الزمان ، فالشاعر ينشد فيها وجوهها المتغيرة أبداً المتجددة أبداً ، فهذه الطبيعة الحية الدفاقة هى وحدها التى تعكس للإنسان حالاته فى حالاتها ، تعبس لعبوسه وتفرح لفرحه .

وما كل إنسان بقادر على أن يصعد فى ادراكه للطبيعة الى هذه القمة الا بعد تدريب وتهذيب ، فهناك — على وجه الاجمال — درجات أربع فى علاقتنا بالطبيعة ، تتفاوت فيما بينها انخفاضا وارتفاعا ، وكلما ازداد الإنسان روحانية فى علاقته بالطبيعة صعد فى تلك الدرجات الأربع درجة بعد درجة ، وأولى تلك الدرجات وأدناها هى علاقة المنفعة ، فمن الطبيعة نأكل ونرتوى ونصنع الثياب والمنازل ، وحتى فى هذه الدرجة الدنيا تستطيع أن ترى أنه بغير الحب الإلهى يكون مجالاً على الطبيعة أن تنفع وعلى الإنسان أن ينتفع ، ذلك لأن المنفعة لا تتم فى كل حالة من حالاتها الا بسلسلة

طويلة من تعاون الأجزاء واتساق الظواهر الطبيعية بحيث تنتهى الى النتيجة المطلوبة لنفع الانسان ، فلا الشمس وحدها ولا الريح ولا المطر ولا النبات ولا الحيوان وحده ينفع الانسان ، بل لابد من اجتماع هذه العناصر كلها متعاونة متناصرة متآخية « فالريح تبذر الحب ، والشمس تبخر ماء البحر والريح تدفع البخار الى الزرع ، والمطر يروى النبات والنبات يطعم الحيوان » (١) وكل ذلك ضرورى لغذاء الانسان .

وتأتى بعد درجة الانتفاع المادى درجة أعلى ، هى أن أدرك ما فى الطبيعة من جمال ، انك قد تنظر الى الثمرة نظرتك الى الغذاء ، لكنك كذلك قد تنظر اليها نظرتك الى الشيء الجميل قد سوّاه الله وصوره فأكمل التسوية والتصوير ، ها هنا فى هذه المرحلة تزداد فاعليتك الخالقة ، اذ تضيف على الطبيعة من نفسك كمالاتها وجمالها من جمالها ، وفى هذه المرحلة أخلاق وفيها تفكير ، أما الأخلاق ففى اتساق النعم بينك وبين مشاهد الطبيعة ، اذ ستكون العلاقة بينك وبينها أقرب شئ الى العلاقة بين العازف والآلة التى يعزف عليها ، وهل الفضيلة الا الجمال ؟ كلاهما فى الاتساق والتناغم ، الفعل الفاضل هو الذى يلتزم الحدود المعقولة وكذلك الشئ الجميل ، وأما التفكير فهو فى اعمال الانسان فكره فى هذا الجمال الذى يشهده ، الجمال والفضيلة

---

(١) كتاب « الطبيعة » - نشر « جوزف بلاو » - ص ٧٦ .

والفكر كلها جوانب متصل بعضها ببعض ، الحق والجمال والخير ثلاثة خيوط من نسيج واحد ، فبالحق ندرك ما ندركه ، وبالجمال نقدره ونعشقه وبالخير تفعل الصواب الذى يمليه ادراكنا للحق واحساسنا بحبه ، وهذه النواحي الثلاث كلها متضمنة فى ادراكنا للطبيعة من الوجهة الجمالية ، لأن ادراك الجمال وحده كاف لخلق الفضيلة والكشف عن الحق .

والدرجة الثالثة فى علاقة الانسان بالطبيعة هى ادراكه لما بين وقائعها وحوادثها من جهة وفكره من جهة أخرى من توازن ، فكل ما يجرى فى الطبيعة له صورته فى فكر الانسان اذ بين الأفكار والأشياء تطابق تام كامل ، بحيث يستحيل أن يكون هنالك فكرة بغير مدلولها فى الطبيعة ، أو أن يكون فى الطبيعة شىء دون أن تقابله حالة من حالات الفكر والروح ؛ والعقل — أو الروح — بصفة عامة تقابله الطبيعة بصفة عامة ، واذن فهناك التقابل بين الكل الروحى والكل الطبيعى كما أن هنالك التقابل بين كل حالة هنا وحالة هناك ، ولما كان تسلسل الحالات العقلية هو نفسه تسلسل ظواهر الطبيعة ، كان منطق الفكر هو نفسه منطق الأشياء ، لا فرق بين ما يحدث فى العقل وما يحدث فى الطبيعة الخارجية « قانون الأشياء هو كذلك قانون العقل البشرى ، يكتشف الفلكى أن الهندسة — وهى تجريد مطلق للعقل البشرى — هى قياس حركة الكواكب ، ويكتشف الكيميائى النسب والقواعد

المعقولة في المادة كلها ، وليس العلم سوى كشف التشابه والتطابق الذي يكون بين الأجزاء التي تبدو متباينة متباعدة .. وهكذا يلمح الصبي الدارس وهو تحت قبة النهار المستديرة أنه هو والطبيعة قد نشأ من جذر واحد ، أحدهما ورقة والآخر زهرة.. سوف يرى أن الطبيعة تجابه الروح ، وتجيئها جزءا بجزء ، أحدهما خاتم والثاني مختوم ، جمالها جمال عقله ، عندئذ تصبح الطبيعة لديه هي مقدار ما يحصله ، وبمقدار ما يجهل من الطبيعة يكون القدر الذي لا يملكه من عقله ، وفي عبارة موجزة يصبح المبدأ القديم : « اعرف نفسك » ، والمبدأ الجديد : « ادرس الطبيعة » في النهاية مبدأ واحدا « (١) .

وآخر الدرجات الأربع التي يتدرج فيها الانسان مع ارتقائه في علاقته بالطبيعة ، هي درجة الرياضة الروحية التي يرتاضها الانسان عندما يتعلم من الطبيعة كيف تتسق الأجزاء في كل واحد متزن متجاوب موصول الأطراف ، عندما يتعلم أن الطبيعة على اختلاف كائناتها وتنوع مخلوقاتها ان هي الا وحدة واحدة تستهدف غاية وتسير نحوها ، ألا ان بين كائنات الكون من أوجه الشبه ما يزيد كثيرا على ما بينها من أوجه الاختلاف ، ان كل شيء في جنبات الطبيعة ، من

---

(١) مقالة « العالم الأمريكى » ، الترجمة العربية في « مختارات من إمرسن »

الحيوان الأدنى الى الانسان الأعلى ، صارخ بقوانين الصواب والخطأ ، في الطبيعة وحدة وثيقة العرى ، حتى ليستحيل أن تكون بغير روح كلى واحد منبث فيها ، تراه في الفكر ومنطقه كما تراه في الأشياء وتسلسلها سواء بسواء .

## ٢ - « هنرى ديقد ثورو » (١) والفردية المتطرفة :

كثيرا ما تبدأ الدعوة الى مذهب فكرى معين دون أن تكون مكنونات هذا المذهب قد ظهرت كلها ظهورا واضحا عند الدعوة الأولى ، فيجىء الأتباع بعدئذ واحدا بعد واحد ليستخرجوا الى وضوح النهار ما كان خبيئا كامنا ، ويدفعوا بمبادئ المذهب خطوة بعد خطوة الى آخر نتائجها المنطقية ، فاذا هذه النتائج تبدو غريبة حتى على أصحاب المذهب الأولين أنفسهم ، لأنهم حين أخذوا يدعون الى مذهبهم هذا ، لم يكونوا قد تبينوا دفعة واحدة كل ما تنطوى عليه مبادئه .

فهاهم أولاء بناء الدستور الأمريكى ومعلنو استقلالها قد اعتمدوا على أساس من فلسفة « لوك » ( انظر الفصل الأول ) فقررُوا أن للانسان حقوقا طبيعية ، يتمتع بها بحكم فطرته ، وهبها له الله ولم يهبها سلطان حاكم ، ولذلك فهي ملكه الذى لا يشاركه فيه انسان ، ومن تلك الحقوق الطبيعية الفطرية - كما ورد في وثيقة « اعلان الاستقلال » - حق

---

(١) Henry David Thoreau

الحياة وحق الحرية وحق التماس السعادة ، فان كان الأفراد قد تنازلوا عن بعض حقوقهم هذه للدولة ، لقاء ما تتعهد به الدولة من صيانة الحقوق التي احتفظوا بها لأنفسهم ولم يتنازلوا عنها فيما تنازلوا ، فما ذلك الا بموافقتهم ورضاهم ، هم الذين أقاموا الدولة باختيارهم ، وهم الذين يزيلونها اذا ما قصرت في أداء واجبها الذي تعهدت لهم بأدائه ، وقد كانت الحقوق التي تنازل الأفراد عن بعضها مما يمكن التنازل عنه ، لكن هنالك جانباً من الانسان خاصاً به ، سيظل ملكاً له ، يستحيل أن يشمله التنازل ، وهو جانب الروح ، أو العقل ، فليس للدولة كائنة ما كانت ، بل ليس للكنيسة ذاتها ، أن تحاسب الانسان على حياته الروحية وادراكه العقلي .

فجاء بعد ذلك « امرسن » مع زملاء له يتفقون معه في وجهة النظر ، وان لم يكن لهم ما له من قوة التعبير ، جاء بعد ذلك « امرسن » وزملاؤه المثاليون ، فانتزعوا من هذا المبدأ احدى نتائجها التي تلزم عنه ، وهي أن يكون للفرد — الى جانب استقلاله السياسى — استقلال فكرى ، فلا ينبغى لفرد أن يعتمد على فكر فرد آخر ، وواجب الانسان يقتضيه أن ينظر في ثنايا ضميره ليدرك ادراكاً حدسياً مباشراً ما عسى أن يوحى اليه به ذلك الضمير ، فيكون هو الحق ، ولا يبطل هذا الحق حق آخر يدركه الفرد نفسه في لحظة أخرى ،

ولما كان الفرد الواحد ممثلاً للروح الكلية الشاملة ، فهو فيما ينطق به عن صدق وسلامة حدس ، انما يفصح عن حقيقة تلك الروح الكلية من جهة ، وبالتالي فهو يعبر عما هو حق بالنسبة لسائر أفراد البشر من جهة أخرى ، وبهذا يصبح ما هو حق لفرد حقاً لكل فرد آخر ، وان جاء ادراكه عن طريق فرد واحد .

فخرج من هذه الجماعة المثالية أحد أعضائها هو « هنري ديثد ثورو » ودفع بهذه المبادئ الى نتائجها المنطقية ، فاذا كان الفرد قد اتفق مع زملائه على قيام الدولة فمن حقه باعتباره فرداً أن ينسلخ وحده عن سائر الجماعة اذا أراد ، فلا يخضع للدولة اذا لم تصادف عنده هوى ، الفرد على هذه الأرض مملكة وحده ، هو بذاته وبمفرده سلطة لها سيادتها ، والمثل الأعلى هو ألا يقوم بين الأفراد حكومة ، فان قامت ، فلا بد أن تنحصر واجباتها في أقل حد ممكن من التدخل في حياة الأفراد .

ولد « ثورو » عام ١٨١٧ في كونكورد من ولاية ماساتشوستس في انجلترا الجديدة — وهي الجزء الشمالي الشرقي من الولايات المتحدة — وهي نفسها موطن « امرسن » ، وقد تميز ثورو منذ باكورة حياته بحب للطبيعة عميق ، واشتغل بالتدريس بعد تخرجه في جامعة هارفارد ، ثم اشتغل مساحاً للأرض ، ولم تكن واجبات عمله هذا

تقتضى منه جهدا يستنفد طاقته ، فاستطاع أن يجد الفراغ للمحاضرة والتأليف ، ولما أن نضجت في رأسه فكرة الفردية المستقلة المتطرفة ، أراد أن يعيش في فكرته فلا يكتفى منها بمجرد القول والشرح ، فاتبذ في غابات وولدن (١) مكانا قصيا وأقام لنفسه كوخاصغيرا ، حيث عاش وحيدا في عزلة تامة مدى عامين كاملين ، يقرأ ويكتب قراءة وكتابة ملأتا كثيرا من وقته ، وقد دعاه العيش المنعزل في حضن الطبيعة التي أحبها ، أن ينصرف بملاحظته الى الحيوان بكافة صنوفه ، حتى عرف عنه الشيء الكثير ، ووضع علمه ذاك في كتابه « وولدن ، أو الحياة في الغابات » (٢) ومات عام ١٨٦٢ وهو في الخامسة والأربعين من عمره .

نقول ان « ثورو » قد دفع فكرة استقلال الفرد الى أقصاها ، فقرر أن يكون للفرد حق الخروج على الدولة في رسالة له عنوانها « مقالة عن العصيان المدني » (٣) أخرجها بعد أن شهد أمته تنحرف عن العدالة والحق كما رآهما ، وذلك في حرب المكسيك وفي مسألة العبيد وفي معاملة الهنود الحمر سكان البلاد الأصليين ، فرفض أن يدفع الضريبة

---

(١) Walden Woods

(٢) Walden, or, Life in The Woods وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية

الأستاذ أمين مرمي قنديل .

(٣) Essay on Civil Disobedience

للحكومة ، ليعلن احتجاجه بصورة عملية وسجن من أجل ذلك ، فتقدم ثور من أصدقائه ودفعوا عنه الضريبة فأخلى سبيله ، لكن بقيت المشكلة النظرية قائمة ، وهى : هل للفرد حق الامتناع عن دفع ضرائبه للحكومة اذا وجدها قد انحرفت عن الحق والعدالة ؟ فى رأى « ثورو » أن للفرد هذا الحق لأنه منطو تحت سلطان الدولة باختياره ، وعلى شروط معينة ، وباختياره يستطيع الانسلاخ عنها والخروج عليها اذا أخلت بشروط التعاقد ، بل ان « ثورو » ليرى ذلك واجبا على كل فرد يعتز بفرديته ويعتد بروحه وعقله ، ومن طريف ما يروى فى هذا الصدد أن « امرسن » زاره وهو فى سجنه لامتناعه عن دفع الضريبة ، فسأله خلال القضبان قائلا : « هنرى ! ماذا تصنع هناك داخل القضبان ؟ » فأجابه « ثورو » بمثل سؤاله قائلا : « والدو ! ماذا تصنع أنت خارج القضبان ؟ » وهو يعنى بهذا أن « امرسن » بل وكل فرد آخر ممن يؤمنون بحقوق الانسان الطبيعية فى حرته الفردية ، لا يجوز له أن يستسلم لدولة تجنح عن طريق الصواب كما يمليه الضمير الحر ، وان أدى به عصيانه الى السجن ، وكتب يقول ان الحياة الطليقة فى ظل حكومة ظالمة هى السجن بعينه لمن ينشد فى الحياة عدلا .

كانت الولايات المتحدة عندئذ لا تأخذ بما تأخذ به البلاد الأوروبية من ضرورة قيام جيش عامل ، على أساس

أن مثل هذا الجيش لا تدعو اليه ضرورة وقيامه يقتضى  
تفقات كثيرة بغير موجب ، فقال « ثورو » : إن الاعتراض  
على قيام جيش فى البلاد يمكن توجيهه كذلك الى قيام  
حكومة فيها ، ثم استطرد يقول ان الحكومة الأمريكية  
أفضل بعض الشيء من حكومات العالم الأخرى ، لأنها أقل  
من هذه الحكومات تقييدا للناس ، ومع ذلك فقد كان كل  
ما فعلته فى سبيل التقدم سلبيا لا ايجابيا ، اذ كانت حسنتها  
الوحيدة أنها لم تقم حائلا دون التقدم ، أما ما قامت به  
البلاد الأمريكية من أعمال انشائية فكله قد تم على أيدي  
أفراد الشعب ، ولا فضل للحكومة فيه ، وقد كان يمكن  
لهذا الشعب أن يزداد انشاء ويسرع تقدما لولا أن الحكومة  
كانت تتدخل فى سبيله حيناً بعد حين .

يقول « ثورو » (١) : « اننى لأرحب بكل قلبى بهذا  
الشعار : « أفضل الحكومات حكومة تحكم فى أضيق دائرة  
ممكنة » ، ولكنى أدفع هذا القول الى نتيجة ، فأراه كأنما  
يصبح : أفضل الحكومات حكومة لا تحكم قط ، فستكون  
هذه حكومة الناس فى المستقبل ، حين يعدون أنفسهم لها .  
« ولن تقوم دولة حرة مستنيرة بالمعنى الصحيح الا اذا  
اعترفت الدولة بأن الفرد قوة عليا مستقلة فى ذاتها تستمد  
منه كل ما لها من قوة وسلطان .

---

(١) Dreiser, Theodore, The Living Thoughts of Thoreau

ص ٨٣ وما بعدها .

« ان القول بأن الفرد خلق ليعيش في مجتمع أكذوبة كبرى ، والعكس هو الأدنى الى الصواب ، فقد خلق المجتمع من أجل الفرد .

« ويريد الناس أن يحتفظوا بما يسمونه سلامة المجتمع بأعمال العنف كل يوم ، فانظر الى الشرطة وما تحمل من عصي وما تعدده للناس من أغلال ! انظر الى السجون والمقاصل ! « اتنا نعطي الحكم للأغلبية لا لأنها أحكم ، بل لأنها أقوى .. واني لأرى كثيرا من الناس — ان لم أقل معظمهم — ضربا من الجثث المحنطة ، لقد غادرتهم الحياة ، ولكنى مع ذلك لا أرى أجسادهم تتآكل وتنقضي وتحلل ، انهم لا يزالون يحتفظون بصورة الأحياء ، ولست أدري أين الملح الذي ينجيهم من الفساد ويمنع عنهم الدود ؟ ! ان من الأجساد ما يسلم من الفساد بعد الموت والدفن ، فان نبشت قبورهم بعد أعوام ألقيت أجسادهم طرية كأنها ماتت بالأمس ، وهكذا بعض من أرى من الناس ، فلقد انطفأ فيهم سراج الحياة منذ بعيد ، ولكنهم لا يزالون يلبسون ما يشبه ملامح الأحياء .

« انى لأحسب أن هذا الشعب يطلب من الرجال أوساطهم انه يطلب من الآراء والأخلاق مألوفها ، انه لا يريد الأصالة والامتياز الواضح ، فلن تصادف في نفسه الرضى الا اذا كنت شبيها بعامته » .

ويقول في عدالة القانون ما يأتي (١) : « أليس من الجائز أن يصيب الفرد وتخطيء الحكومة ؟ هل يجب أن تفرض القوانين على الناس فرضا ، لا لشيء الا لأنها صيغت على هذا النحو ، ولأن تفرا من الناس قد أقر صوابها ، وهي ليست بالصواب ؟ هل ثمة ما يحتم على الفرد أن يكون أداة تنفذ عملا لا يوافق عليه ؟ أيريد هؤلاء المشرعون أن يقضوا على الصالحين من الرجال ؟ .. اسمعي أيتها الحكومات ! انك حين ألقيت القبض على أفذاذ الثائرين وجززت رؤوسهم فلم تفعل بذلك شيئا سوى أن ارتكبت جرما شنيعا ، وأما رأس الشر فلم يصبه الأذى .

« لا ينبغي أن تعلموا الناشئة احترام القانون بقدر ما يجب أن تعلموهم احترام الحق .. ان النتيجة الطبيعية لاحترام القانون بغير ما موجب هي أن ترى هذه الصفوف من الضباط والجنود تسير في نظام عجيب فوق السهل والجبل الى حومات القتال رغم ارادتهم ، نعم ورغم ادراكهم الفطري السليم ، ورغم ما تمليه عليهم الضمائر ، وذلك يجعل سيرهم هذا شاقا عسيرا أشد ما يكون العسر والشقاء ، انه سير تلهث منه القلوب » .

هكذا كان يكتب « ثورو » فتجىء كتابته قبسات من قلبه الحساس ، ومدار تفكيره — كما ترى — هو أن للفرد

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

حق الثورة على الدولة ، وله أن يمارس هذا الحق حيثما وقع من الدولة ما ينفر منه ضميره ، ان حق الثورة لم يزل بزوال الثورة الاستقلالية التي قام بها الأمريكيون جماعة في القرن الثامن عشر ، انه حق يظل قائما أبدا ، والعجيب أن «ثورو» في ثورته الفردية هذه على الدولة التي قال عنها انها أجهضت وضلت السبيل ، لم يكن صادرا عن أذى لحق بشخصه أو ظلم أحاق بصالح من صوالحه ، انما كانت ثورته لما لحق غيره من صنوف الاجحاف ، كانت ثورته في سبيل غيره ، كالزنج العبيد ، وكالهنود سكان البلاد الأصليين ، واذن فالأذى قد أحسه هو في لذع ضميره ، كأنما هو لا يقصر واجب مقاومة الفرد لحكومته على الأمور التي تمس مصالح ذلك الفرد مسا مباشرا ، بل يوسع من مداه ، ويجعل المقاومة واجبة حيثما وقع من الحكومة طغيان ، بغض النظر عن نال منه ذلك الطغيان ، وربما كانت المقاومة أوجب اذا ما نزل الطغيان ببلد أجنبي وقوم غرباء .

ليس حق الفرد في الثورة على حكومته بقاصر على المقاومة الايجابية ، بل هو كذلك في المقاومة السلبية ، في رفض الولاء للحكومة ، فاذا حفزك ضميرك الى الخروج على طاعة حكومتك ، فلا يتحتم عليك أن تنتظر حتى يوافقك جيرانك على موقفك لتتكون منكم أغلبية تستطيع بقوتها أن تسقط الحكومة ، بل عليك بالبدء بنفسك ، فقيم انتظارك

من يؤيدونك من الناس اذا كان الله — متمثلا في صوت ضميرك — الى جانبك يؤيدك ؟ هذا الى أنه اذا كان الصواب في جانبك ، فصواب واحد هو الأغلبية بالقياس الى الكثرة المخطئة ، لا عجب أن تصبح رسالة « ثورو » في العصيان المدني من الكتب الرئيسية التي أعجب بها المهاتما غاندى حين أعلن مثل هذا العصيان في الهند على حكومة المستعمر .

ان تطور التاريخ السياسى ليشهد في جلاء على أن الفرد يزداد وزنا وأهمية ، فمن الملكية المطلقة المستبدة التي تفرق الأفراد في طغيانها اغراقا ، تقدمت المدنية نحو ملكية مقيدة بارادة الأفراد ثم الى ديمقراطية جمهورية كالتى كانت قائمة في الولايات المتحدة عندما كتب « ثورو » ، لكن هذه الخطوة الأخيرة — على تقدمها في نظام الحكم والاعتراف بقيمة الفرد — لم تكن تشبع « ثورو » ولا تحقق له مثله الأعلى ، انما المثل الأعلى هو الذى يجعل كل فرد سيادة مستقلة ، في مستطاعه أن ينشق عليها فلا يتدخل في أمورها ولا هى تخرجه وتضيق عليه حر المسالك ، وكلما ازداد عدد هؤلاء الأفراد الذين يستقلون عن الحكومة ، ويحسنون التصرف نحو جيرانهم من تلقاء أنفسهم وبغير الزام من القانون يزداد الطريق تمهيدا نحو تحقيق المثل الأعلى الذى هو زوال الحكومة زوالا تاما .

وفيم حاجة الفرد الى دولة ترعاه ؟ ماذا عساها أن تعطيه  
مما ليس عنده ؟ أليس أعز ما يملك الانسان هو روحه ، ثم  
أليس الروح ملكا خاصا لا تضيف اليه الدولة شيئا  
ولا تستطيع أن تنتقص منه شيئا ؟ الروح المستقل بذاته  
لا يخشى على نفسه خطرا ، وبالتالي فهو لا يحس الحاجة  
الى دولة تقيه الخطر ، ان مثل هذه الحرية الروحية تنبع من  
النفس ولا تأتي من الخارج ، انها صناعة الفرد نفسه وليست  
هى بما يحتاج الى جماعة ليتم تكوينها ، ان كانت حاجتى  
الى الدولة هى أن تيسر لى العمل والتجارة ، فتلك حسنة  
لا أبيع حريتى واستقلالى فى سبيلها ، ان من يطيع الدولة  
الظالمة من أجل حسناتها المادية عبد رقيق يبيع روحه بمال  
وسلعة ، أمن الحكمة أن أنتظر المشرعين فى دور الحكومة فى  
العاصمة أن يسنوا لى شريعة حياتى وحريتى مع أنهم هم  
العبيد الذين اشتروا الضلال بالهدى اذا اشتروا المناصب  
والمراكز بالأنفس والأرواح ؟ كلا ، فأنا المشرع لنفسى ،  
ولا مشرع لها سواى .

وكسائر المتصوفة فى شتى العصور وفى مختلف الشعوب  
نبذ « ثورو » بصوفيته زخرف الدنيا وزينتها ، فلا المال  
يغنيه ولا الجاه يغريه ، وحسبه من الحياة روح فذ فريد  
يتصل بنفسه وبربه ، وللحريصين على الذهب والفضة أن  
يذلوا أعناقهم لواهب الذهب والفضة ، ثم كسائر المتصوفة

في شتى العصور وفي مختلف الشعوب ، لم يكفه أن يتجرد من حاجات الدنيا العابرة ليلوذ بنفسه وينجو ، بل أراد بعد ذلك وفوق ذلك أن يتجرد من نفسه ذاتها ، لينظر اليها كما ينظر الى نفس غريبة عنه وعندئذ يبلغ الغاية من الامساك بزمامها ، « ألا ما أصلحها حكومة للفرد أن يحكم نفسه » وانما يستطيع ذلك الحكم الذاتي من استطاع أن ينسلخ عن ذاته ليرى أحداثها وخبراتها كأنما هو ينظر الى مسرح ، وهل من شك في أنني مهما اندمجت في مشاعري فلا أزال أحس بين جنبى جزءا منى يقف موقف المتفرج الناقد ؟ اذن فهذا الجزء منى وليس منى ، انه جزء من « أنا » وكأنه جزء من « أنت » يشهد في باطنى مسرحية حياتى (١) .

هكذا لبثت الفردية الاستقلالية تدفع « ثورو » حتى انزل بها عن الناس انزالا ، فظنه الناس حالما شذ برأيه عن مألوف المجتمع ، ولو استثنينا مقالته عن العصيان المدني ، لكانت بقية كتابته أبعد ما تكون الكتابة عن التنسيق والتبويب ، انه لينثر أفكاره نثرا حسب ورودها على خاطره ، ومع ذلك فقد أدلى بالرأى الناضج فيما يشغل المفكرين في يومه — والى يومنا — من أمهات المسائل ، وجاءت مذكراته تلك التى كتبها متناثرة على مدى اثنين وعشرين عاما ، من الغزارة بحيث امتلأ بها أربعة عشر مجلدا ، فيها ما يشتهى

---

(١) Thoreau, Walden, or Life in the Woods : ص ٢١١ - ٢١٢ .

القارىء من رأى وحكمة : فيها رأى في الطبيعة وما يدبرها  
من عقل حكيم ، ورأيه في الزمن وتغير الأشياء ، وفي المعرفة  
مصدرها وحدودها ، وفي الجمال والفن ، وفي الحق والباطل  
وفي الخيال والواقع ، وفي مشكلة الأخلاق وحرية الإرادة  
وجبرها ، وفي العواطف الانسانية وما تؤدي اليه من خير  
وشر ، وفي المجتمع والدين ، وفي القانون والعدالة ، وفي  
الحياة والموت والآخرة ..

ولكن أنى لهذا الشاعر الفيلسوف تلك الثروة الفكرية  
الغزيرة ؟ انه لم يستمدّها من الكتب ، ولم يستعبد نفسه  
لشخصيات الأعلام من السالفين ، نعم لقد طالع الأدب  
اليوناني والروماني وقرأ الشعراء الانجليز ، فضلا عما عرفه  
من معاصره وصديقه وأستاذه « امرسن » ولكن أين يقع  
هذا كله مما أنتج ؟ ان مصدره الأول الأعظم هو سفر الكون  
العظيم ، هو هذا الريف الجميل الذي كان له فتنة وسحرا ،  
فقد أراد أن يتعقب سر الوجود في خدره ومكمنه ، ان هذه  
الكائنات من حوله لأنعام لأنشودة خافية عن الآذان ، سافرة  
لذوى الشعور الحى الملتهب ، فليقصد الى هذا النشيد في  
مصدره ومبعثه ، لقد خلبه جمال الحياة وسرها ، حزنها  
وسرورها ، جهلها وحكمتها ، خيرها وشرها ، حياتها وموتها ،  
فهو عليل هده المرض ، ولكنه مع ذلك يأبى أن يؤمن  
بما ينتظره من فناء ، وكيف يفنى وهو الذى علمه التأمل في

خلق السموات والأرض أنه جزء من تلك القوة الروحية  
العليا التي خلقت العالم وأبدعته ؟

وهنا نضع اصبعنا على محور فلسفته ولباب فكره ،  
كما أنه محور الفلسفة المثالية كلها متمثلة في معاصريه من  
زملائه ، فهذه الظواهر التي تدركها الحواس رموز تصيح  
بأن وراءها قوة فعالة مدبرة ، والوسيلة الى ادراكها هي  
الحدس أو العيان الروحي المباشر ، فلتن كان العلم بمشاهداته  
وتجاربته يحصر نفسه في الظواهر واطرادها ، فالفلسفة  
والشعر ينفذان خلال الظواهر بقوة الحدس فيريان الحقيقة  
العليا الواحدة الأزلية الأبدية ، ماذا يريد العلم حين يعالج  
ظواهر الوجود ؟ يريد شيئا واحدا ، ما يزال — ولن يزال  
الى آخر الأبد — يجد في تحصيله ، وذلك أن يصف اطراد  
الظواهر ليصوغ قوانين اطرادها ، ان العلم ليسأل : كيف  
يحدث هذا الذي أرى ؟ ثم ينطلق باحثا عن جواب ما سأل ،  
أما ان أردت أن تعرف « لماذا » يقع في الطبيعة ما يقع فسل  
غير العلم والعلماء ، سل الفيلسوف أو الشاعر « لماذا »  
يجبك الشاعر أو الفيلسوف ، قل للعلم : ما الانسان ، ولم  
كان ؟ يزعم لك أن الانسان آلة من مادة تسييرها مؤثرات  
البيئة فتسير ، أما الفلسفة المثالية ، وإن شئت فقل الشعور  
الفياض والحدس البصافي — كما تراهما في « امرسن » وفي  
« ثورو » — فتري أن وراء هذه الظواهر التي يقف عندها

العلم ، قوة عليا توجه ما فى الكون من مادة وطاقة الى ما ينبغى لها أن تكون .

ان « ثورو » — مثل « امرسن » — يرى أن الحياة بكل ضروبها تسيرها نواميس معلومة مرسومة تشمل بسلطانها كل شىء ، ولكنه يأبى أن يصف تلك النواميس بالآلية العمياء ، لأنه يؤمن أنها شاعرة بما تفعل ، ويشرف على فعلها قوة عليا تسع كل موجود فى الوجود ، فليست تلك القوة خالقة لما فى الكون وكفى ، بل انها لا تنفك مدبرة له ومنظمة .

أنظر الى « ثورو » وقد ارتقى قمة الجبل يرقب السماء وأفلاكها والأرض وأشجارها ، ويلحظ الأطيوار سابحة فى الفضاء وصنوف الحيوان ساعية رائحة غادية ، فيحتدم فى صدره الشعور القوى بوجود ذلك الروح الأعلى الذى يعرف كل شىء لأنه خلق كل شىء بل هو هو كل شىء ! ولقد شهد على مسرح الطبيعة — فيما شهد — المعارك الحامية تنشب بين طوائف النمل ، ورأى أمهات الحيوان تقذف بصغارها للكلاب العادية وراءها لتنجو بنفسها ، ولكنه رغم هذا الجانب المعتم القاتم من الحياة يصيح قائلاً : « ومع ذلك فانى أؤمن بحكمتك يا رباه ! » (١) .

---

(١) مقتطفات من مؤلفات « ثورو » فى كتاب : Dreiser, Theodore;

The Living Thoughts of Thoreau ص ٣٠ وما بعدها .

لقد أخذ «ثورو» يجوس خلال الطبيعة ويجوب أنحاءها  
ان الانسان تربطه بسائر الطبيعة أوثق الصلات ، فلئن كان  
هذا الانسان جزءا من بناء اجتماعى فما ذلك من حقيقة حياته  
سوى عرض تافه ، وأما لباب حقيقته فهو أنه جزء من الطبيعة  
بأوسع معانيها، أليس الانسان وليد الارض ؟ ألا يأكل ماتهيه  
الأرض من لحم وخضر ؟ ألا يسكن شطآن الانهار ويسبح  
بسفائه فوق متون البحار ؟ ألا يستضيء بالشمس ويتنفس  
الهواء ويحدق بنظره فى السماء ونجومها ؟ انه اذا عضو فى  
هذا الكون الفسيح ، انه جزء من الطبيعة لا يتجزأ .

واذا كان الانسان أخا لهذا النبات والحيوان وسائر ما فى  
الوجود من كائنات ، فلماذا لا يسعد فى حياته كما تسعد ؟  
ان « ثورو » متفائل يحب أن يرى الأشياء كما هى ، فهى  
على هذه الصورة القائمة جميلة كقيلة بإسعاد الناس لو شاء  
الناس لأنفسهم السعادة ، فلا تنفق حياتك انتظارا للجزاء ،  
لا تنظرن الى الحياة جهادا مضنيا وعبئا ثقيلا ، بل استمتع  
بها ففيها سحر وفتنة وجمال ، ان الحيوان والنبات سعيد  
حين يقوم بما يقيم له الحياة ، فهو سعيد حين يغتذى ،  
وسعيد حين ينمو ، وسعيد حين يحس ، فماذا يمنع الانسان  
أن يسعد بوظائف الحياة فى نفسه ؟ ماذا يمنعه أن يسعد  
بغرائزه حين يشبعها ، وبحواسه حين يتملى بها روائع  
الوجود ؟ ولكن « ثورو » يجيل البصر فى الناس من حوله

فتشيع في نفسه الحسرة والأسى ، ان هؤلاء الناس لتضل بهم السبيل حين ينشدون السعادة لأنفسهم ، انهم يبحثون عنها في الثروة العريضة والطعام الغزير ، انهم يطلبونها في أسباب الراحة والخمول ، فهم — اذن — يبحثون عن السعادة فيما يعطل الحياة ويعوقها ، فوالله لقد فشل المسعى وخاب الرجاء ، فيأيها الانسان اتخذ النبات والحيوان ان أردت عيشا رغيدا ، أشبع غريزة الجوع بالقوت ، ولكن لا تسرف ، وتدثر بالثياب ولكن لا تكثر ، واتخذ لنفسك المأوى ولكن لا تغال ولا تبالغ .

يقول « ثورو » في الطبيعة العاقلة ما يلي :

« ما أسرع ما تصلح الطبيعة ما يحدثه الانسان فيها من عطب ، ان جذ الانسان شجرة وخلفها جذعا داميا سارعت الطبيعة الى نجاتها بكل ما لها من فنون الكيمياء ، لتستر ذلك الجذع الأبر في رفق بثوب جديد ، وما تزال بها تضيف اليها اللقائف الخضراء حتى تعود آية تفتن عشاق الطبيعة من جديد .

« ان هذه الأرض التي أطوها بأقدامى ليست كتلة من جماد موات ، انها جسد له روح ، انها كائن حي .. ان للطبيعة أمعاءها ، انها أم الانسانية ، أبذر فيها البذور تترعرع نباتا .. ان الطبيعة تبذل جهدها لتطعم الانسان .. انها تطعم العقل والجسم جميعا فتغذو الخيال كما تغذى الجسد .. انها

ليست جميلة في عين الشاعر وحده ، وليس الرائع من آياتها  
غروب الشمس وقوس قزح وكفى ، بل لأن تطعم وتلبس  
الثياب وتأوى الى مأواك وتصطلى دفء المدفأة ، كل ذلك  
آيات روائع وبواعث على الالهام ..

« منك أيتها الأرض نشأت مفاصلى وعظامى ، وأنا لك  
أيتها الشمس أخ شقيق .. والى هذا التراب سيعود جسدى  
جذلان فرحا ، سيعود الى حيث بدأ .. اننى منك » (١) .

هكذا نرى « ثورو » عميقا فى روحانيته وتدينه ، ومع  
ذلك فلم يبلغ أحد ما بلغه « ثورو » من مهاجمة الكنيسة  
ونظمها وتقاليدها ، لأن الروح — فى اعتقاده — تختنق فى  
جو النظام والتدريب ، انه مسيحى بتقديره الخالص لما فى  
حياة المسيح من جمال وكمال ، عقيدته لا تحتاج الى لاهوت  
وكهنوت ، فحسب المؤمن أن يتبصر فى السماء وألا يقيم  
الحواجز الحائلة بين بصره وبين السماء ، وما المذاهب الدينية  
المختلفة الا هذه الحوائل التى تعوق وصول الانسان الى  
ربه ، المسيحى الصحيح النفس لا يريد كنيسة يرتادها ،  
بل ينهض بفرديته كما فعل المسيح ، وما حاجة السليم المعافى  
الى كنيسة هى بمثابة المستشفى لأرواح المرضى ؟ انها —  
كمستشفيات الأجساد — مليئة بالتدجيل والخداع ، انه  
ينظر الى مرتادى الكنائس نظرتة الى من اعتل واسترخى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥ — ٣٦ .

ولم يعد يؤدي عملا مفيدا ، حتى ليعد الكنائس مهربا للفارين من وجه الحياة النشيطة العاملة ، ألا ان الفضائل كما يفهمها الناس لأبعد الأشياء عن الفضيلة بمعناها الدقيق ، خذ الاحسان مثلا ؛ فنحن — في رأيه — حين نحسن انما نهدم أنفسنا ونهطم من نحسن اليهم على السواء ، لأننا نهطم انسانية من نعطيها احسانا حين نحول بينه وبين أن يكون انسانا كاملا يعتمد على نفسه ، ونهطم انسانيتنا كذلك لأننا نعطي في أنفسنا غريزة السيطرة حين نعطي الفقير ، وهل تمتد يدك بالاحسان الا مدفوعا برغبة خفية في أن تملو غيرك وتسيطر عليه ؟

لابد لكل فرد — في رأى ثورو — أن يعمل كل يوم عملا كبيرا أو صغيرا ، لأن الترف والكسل معناهما الموت ، وهذا العمل اليومي المحتوم على كل فرد عمل عضلي يساهم به في وسائل التعمير ، وليس العمل الجسدي عنده بمقصود في تفعة على الجسد وحده ، ولكنه وسيلة لتهديب الفكر الذي يجب أن يبلغ به صاحبه منزلة يستطيع معها أن يندمج في الطبيعة .. وتلك هي العبادة .

« كم من الناس يظن بنفسه أنه يقوم بأعظم الخدمات ، لأنه ينفق المال في وجوه الاحسان ، المال الذي كسبه سواءه ! هؤلاء الذين لا ينتجون شيئا تراهم مترفين وهم أشد الناس الحاحا في الطلب وأعلاهم صياحا بالشكوى حين

لا يظفرون بما يشتهون .. انهم يعلقون — كالمنهوم —  
بالأحياء فيمتصون عصاراتهم امتصاصا ، ان ثلاثة أو أربعة  
من هؤلاء الأموات يعلقون بكل انسان عامل ، ثم يحسبون  
أنهم قد أدوا للمجتمع أجل المآثر ، لأنهم اعتمدوا في عيشتهم  
على ذلك المسكين ، وبعدئذ تراهم يملأون الكنائس ..  
فليس لديهم ما يعملونه سوى أن يرتكبوا الخطيئة ثم يكفروا  
عنها ، فكيف تنتظر هؤلاء المصاصين للدماء أن يكونوا من  
السعداء ؟ » (١) .

سبيل النجاة من هذه القيم الفاسدة كلها هو تقويم  
الفرد ليعيش حرا مستقلا ، وانه لناقم أشد النقمة على تربية  
الناس لأبنائهم فيما يسمونه بالمعاهد أو المدارس ، وكلها  
معاول تقوض الفردية وتهدمها ، بدل أن تقيمها وتبنيها ،  
التربية في هذه المعاهد والمدارس — كما يقول « ثورو »  
— مهزلة وأضحوكة ، وحسبك منها أنها لا تعلم أحدا كيف  
يكسب قوته ! انها تحشو الرءوس والآراء النظرية التي  
ابتكرها المجتمع ، والتي لا تسمن ولا تغنى من جوع ،  
فلا حياة للانسان الا باستخدام حواسه وجسده ، ولكن  
الناس معنونون في الخطأ ، فتراهم ينشدون الاصلاح ، ولكن  
أى اصلاح يريدون ؟ انهم يسعون الى الزيادة من ترف  
الانسان وراحته ، ولكنه يوجه السؤال الى هؤلاء المصلحين :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٩ - ٩٠ .

ما غناء الاصلاح فى أسباب الحياة المادية ان ظلت نفس  
الانسان على حالها ؟ ماذا يفيدنا تغيير وجه الأرض ان لم نغير  
ما بأنفسنا حتى تعتدل عواطفنا وتستقيم ؟ انه ليستحيل على  
اصلاح مادي أن تقوم له قائمة الا ان سبقه اصلاح فردى  
باطنى ، ولكننا نعود فنقول : انك ان قومت باطن الانسان ،  
فما أتفه ظواهر الحياة المادية بعد ذلك !

## الفصل الثالث

### الفيلسوف يوديشا عر

١ - « بوردين پاركر باون »<sup>(١)</sup> وتوكيد الذات الانسانية :

كان « امرسن » وكان « ثورو » يعبران عن الاتجاه المثالي تعبير شاعر ينطق لسانه بما يخفق به قلبه ، فيجىء القول فياضا بالعاطفة جياشا بالشعور ، تقرأ لهما فتحس أنك ازاء لمعات من الضوء وقبسات من الالهام ، فعلى الرغم من أنهما كانا يصدران فيما ذهبا اليه عن أصول من الفلسفة المثالية انتقلت اليهما - والى معاصريهما فى أمريكا - فى الأعم الأغلب عن طريق ما كتبه الشعراء الانجليز عندئذ - وبخاصة كولردج - عن الفلاسفة المثاليين من الألمان ، وعن هيجل بصفة خاصة ، أقول انه على الرغم من أن « امرسن » و « ثورو » كانا يصدران عن أصول من الفلسفة الألمانية المثالية ، الا أنهما اكتفيا من تلك الفلسفة بما أوحى به الى نفسيهما ، ولم يدرساها دراسة تفصيلية عميقة ، كلا ، ولا هما قد أخذتا نفسيهما بكتابة فلسفية منطقية تجعل من

(١) Borden Parker Bowne

الفكر نسقا مرتبط الأطراف متصل الأجزاء ، أو — ان شئت — فقل انهما تناولا الفلسفة كما يتناولها الهواة لا كما يتناولها المحترف ، فكان لابد أن تكمل الحركة الفلسفية المثالية بفلاسفة محترفين يضعون الفكرة المقصودة في الأسلوب الذى ألفته الفلسفة ، وهو الأسلوب الذى يوجه الخطاب الى العقل ومنطقه لا الى القلب ومشاعره .

والفلسفة المثالية — فى اختصار — هى الفلسفة التى تحاول أن تبين أن أى شىء يستحيل تصور وجوده الا على صورة فكرية أو عقلية ، أى أن الأشياء التى نظن أنها مادية وقائمة خارج عقولنا ، ان هى فى واقع الأمر الا كائنات عقلية فى زءوسنا ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ما دمت لا أستطيع لأى شىء ادراكا الا بعد أن يتحول الى فكرة فى عقلى ، وما دام قد تحول الى فكرة فليس هو عندى بالشىء المادى مهما دلت ظواهر الأمر على غير ذلك ، فالحق أن الفلسفة الحديثة كلها تدور حول هذه المشكلة ، وهى : اذا كان الانسان عقلا وجسما ، أو اذا كان الكون كله عقلا ومادة ، ثم اذا كان العقل والمادة مختلفين فى طبيعتهما ، فطبيعة العقل هى أن يفكر وطبيعة المادة هى أن تشغل حيزا من مكان ، فكيف يمكن للعقل أن يعرف المادة ؟ كيف يمكن للعقل أن يعرف الأشياء ؟ كيف تكون الصلة بينهما مع أنهما — كما رأيت — مختلفان اختلافا بعيدا ؟ وفى الاجابة

عن هذا السؤال تجد من الفلاسفة من يحاول أن يبقى لكل من العقل والمادة طبيعته ، ثم يحاول أن يصل بينهما على نحو ما ، ومنهم من يحاول أن يحول أحدهما الى طبيعة الآخر ، فالماديون — من جهة — يقولون ان العقل في الحقيقة ان هو الا المخ والجهاز العصبى ، ولما كان هذان من مادة فالاتصال بينهما وبين الأشياء المادية الأخرى لا اشكال فيه ، اذ الأمر كله لا يزيد على ذرات مادية تتحرك فى المكان ، والمعرفة نفسها ليست الا اهتزازات فى ذرات المخ والجهاز العصبى ، والمثاليون — من جهة أخرى — على عكس ذلك ، يحولون المادة الى عقل ، اذ يقولون ان ما نظنه مادة ممتدة هو فى الحقيقة أفكار فى عقول مدركيها ، المثالية لا تنكر وجود الأشياء كما هو شائع عنها ، بل تقرر وجودها ، وغاية ما فى الأمر أنها تجعل وجودها عقليا لا ماديا.

والمثاليون المؤمنون بوجود الله ، والمرتععون بقيمة الانسان ومكاته فى الكون ، حريون أن يكونوا فى فلسفتهم من المثاليين ، لأنهم لا يريدون للعالم أن يكون كتلة من مادة بغير روح الهى أعلى يحيط بكل شىء علما ، أى يجعل كل شىء فكرة معلومة ، ولا يريدون للانسان أن يكون جسما كسائر الأجسام بغير عقل يدرك به نفسه ويدرك به الأشياء من حوله ، ولذلك ترى الفلسفة المثالية أكثر شيوعا وأقرب الى القلوب من الفلسفة المادية العلمية ، أو قل انه

كلما غمرت الانسان موجة علمية تهتم بالمادة وظواهرها ، كان الأرجح أن يتلوها رد فعل من فلسفة مثالية تؤكد الروح — أو العقل — وأصالته في الكون عامة وفي الانسان خاصة ؛ هكذا حدث في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فبعد التطرف ابان القرن السابق له في التمسك بالعلوم الطبيعية وما يتفرع عنها ، وفي الفلسفة التجريبية التي ترد علم الانسان كله الى أصول حسية جاءت من هذه الحاسة أو تلك ، قامت موجة مثالية تعلو من شأن الروح الالهى والروح الانسانى معا ، ثم لم يكد ينتصف القرن التاسع عشر حتى أخذت النزعة العلمية تظهر من جديد ، متمثلة في نظرية التطور التي تفسر الكون — لا بأنه من صنع خالق خلقه دفعة واحدة ، بل تفسره بتطور ينمو به على مر الزمن ، وتفسر الانسان — لا بأنه كائن ذو مكانة فريدة في الكون اذا ما قيس الى سائر الكائنات ، بل تفسره بأنه حلقة من حلقات التطور لا يختلف عن سائر الحلقات الا في ترتيب ظهوره ، فكان حتما أن تنهض الفلسفة المثالية مرة أخرى لتعود الى توكيد الروح الالهى والروح الانسانى معا كما فعلت أول مرة ، لكنها في المرة الأولى قد تعهدا هواة من الشعراء ، وفي المرة الثانية تولاهما محترفون من الفلاسفة ، وانه لما يلفت النظر أن ذلك بعينه ما حدث في انجلترا أيضا ، ففي انجلترا — كما في الولايات المتحدة — تتابعت موجتان من الفلسفة المثالية

أبان القرن التاسع عشر ، أولاهما في نصفه الأول ، وثانيتها في نصفه الثاني ، وفي إنجلترا — كما في الولايات المتحدة — تعهد المثالية في المرة الأولى هواة من الشعراء ، على رأسهم « كولردج » في إنجلترا ، و « امرسن » في الولايات المتحدة ، وتولاها محترفون من أساتذة الفلسفة في المرة الثانية ، أمثال « برادلى » و « جرير » في إنجلترا ، و « باون » و « رويس » في الولايات المتحدة ، وعن هذين سدير الحديث ، أما « باون » فقد كانت النفس الانسانية نقطة ارتكازه ، وأما « رويس » فقد جعل الروح المطلق ، أو الله ، محور تفكيره .

التجريبية هي الصفة الغالبة على الفلسفة الانجليزية منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم ، فعلى الرغم من موجات مثالية تظهر في مجرى الفكر الانجليزى هنا وهناك ، إلا أن الكثرة العظمى من فلاسفة الانجليز كانت تؤمن بالتجريبية ، وبأن المعرفة مصدرها الحواس ، والعلم أساسه المشاهدة والتجارب ، هكذا كان « بيكن » و « لوك » و « هيوم » في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ثم هكذا كان « مل » و « سبنسر » في القرن التاسع عشر ، ولو سلمنا مع هذا الاتجاه التجريبي بأن معرفتنا بالعالم الخارجى قد جاءت إلينا عن طريق حواسنا ، لنتج عن ذلك بالضرورة أن نسلم كذلك بأن المعرفة تأتينا مجزأة ويتلقاها عقل قابل لا يسعه

الا أن يتلقى ما يعطى اليه كأنه آلة تصوير لا تملك سوى أن تصور ما يبعثه الى لوحتها الشيء المصور ، نعم انه لو كانت الحواس وحدها هى مصدر علمى بالعالم الذى حولى ، لكان علمى بالعالم ، بل علمى بالشيء الواحد ، سلسلة من احساسات يتبع بعضها بعضا ، فلست أعلم عن هذه المنضدة — مثلا — الا حالات متعاقبات ، جاءت كل حالة منها الى حاستى ، بصرا كانت تلك الحاسة أو لمسا أو غير ذلك ، فى لحظة معينة ، ثم أعقبتها الحالة التى تليها فى اللحظة التى تليها وهكذا ، واذن فسيكون الأمر فى معرفتى بالشيء ، بل سيكون الأمر فى معرفتى بنفسى ، كالأمر فى شريط السينما حين يصور الشيء الواحد فى سلسلة من الصور متعاقبة .

لكن ذلك التفكك فى معرفتى بشيء ما ، انما يأتى افتراضه من افتراض ألا عقل وراء الحواس يتلقى ما يجىء منها ليتناوله بالتنظيم والتجسيم — ان صح هذا التعبير — لو كانت حواسى وحدها هى التى تدرك البرتقالة التى أمامى — مثلا — لاقتضى ذلك أن تكون البرتقالة فى ذهنى أشتاتاً من احساسات : احساس جاء عن طريق العين ، واحساس عن طريق اللسان ، وثالث عن طريق الأنف ، ورابع عن طريق اللمس وهكذا ، لكن لا ، ليس ادراكى للبرتقالة هو على هذا التفكك والتجزئة ، فماذا يتناول الأشتات فى

داخلي ليضم بعضها الى بعض بحيث تتكون منها «برتقالة» ؟  
انه عقلى الفاعل الذى لا يقف عند حدود القابلية لما يجىء  
اليه ، بل هو نشيط فعال ينظم أجزاء الخبرة فى تيار واحد  
متصل — شىء كهذا هو ما يقوله « باون » ، مؤكدا لوجود  
الذات الانسانية باعتبارها كائنا قائما بذاته ، غير الحالات  
الحسية الواردة اليها من الخارج ، واذن فهناك جانبان :  
الرسائل الواردة اليها عن الأشياء المحيطة بنا ، والنفس ،  
أو الذات ، أو العقل الذى ينظم هذه الرسائل فى معرفة متصلة  
متناسكة متسقة الأجزاء ، ولم يزد « باون » فى هذا القول  
عن عقيدة رجل الشارع حين يؤمن بأن له عقلا غير المعطيات  
الحسية ، وحين يؤمن كذلك أن هذه المعطيات الحسية —  
أو بمعنى آخر أفكارنا عن الأشياء الخارجية — انما تشير  
الى أصول لها فى العالم الخارجى .

ولذلك فلا غرابة أن يطلق « باون » على فلسفته اسم  
« التجريبية المثالية » لأنها فى الحقيقة تؤكد الذات العارفة  
من جهة ، لكنها تعتمد على الرسائل الحسية من جهة أخرى ،  
وهو ما يذكرنا طبعا بفلسفة « كانت » ، لولا أن « باون »  
يأخذ على « كانت » أنه حصر قدرة الذات العارفة على  
ظواهر الأشياء دون حقائقها فى ذاتها ، وذلك حد من قدرتها  
لا يرضى « باون » ، فما ليس يقع فى وعى ما ، لا وجود له ،  
وكل ما فى الوجود من كائنات لا يخرج عن كونه اما ذاتا  
عارفة أو فكرة معروفة للذات .

ولولا افتراضنا لوجود ذات أو نفس في الانسان لا تفرط وجوده الى سلسلة متتابعة من حالات لا رابط بينها ، كخريزات العقد ينسل منها خيطها الرابط ، اذ ما الذي يجعل حالات الماضي جزءا منى اذا لم تكن هناك نفس تمسكها بالذاكرة لتجعلها هي والحاضر معا مكونات لشخصى ؟ انه لولا أن لى ذاتا قائمة مستمرة لما كنت اليوم نفس الشخص الذى كان بالأمس ، فهذا العنصر الذى يجعل منى انسانا واحدا خلال التغيرات هو ذاتى أو هو نفسى ، لكن افتراض وجود النفس أو الذات في الانسان لا يستدعى أن نفترض مثل ذلك في الأشياء الجوامد ، فليس هناك ما يمنع من القول عن هذه المنضدة مثلا انها حالات يأتى بعضها فى اثر بعض دوز. أن يكون هنالك نواة عنصرية باطنية تمسك بهذه الحالات كلها لتجعل منها شيئا واحدا ، واذن ففى رأى « باون » أن افتراض وجود النفس العنصرية فى الانسان محتوم علينا لما نراه فى خبراتنا من وحدة واتصال كانا يستحيلان بغير ذلك الافتراض ، أما بالنسبة للأشياء فليس ثمة ما يدعو الى ذلك (١) .

لكننا مع ذلك تراثا مدفوعين دفعا الى افتراض الوحدة الذاتية فى الأشياء ، فمن العسير على ادراكنا الفطرى أن

---

Joseph Blau, Men and Movements in American Philosophy. (١)

يعتقد بأن هذه المنضدة التى أمامى ليست هى منضدة الأمس  
فما الذى يحملنا على الظن بأن الشئ يظل هو هو بعينه خلال  
التغيرات التى تطرأ عليه ؟ يحملنا على ذلك ما نخلعه من  
أشخاصنا على الأشياء ، ففى ذاتى وحدة تجعل من خبراتى  
الجزئية المفككة خبرة شخص واحد ، فترانى أفترض فى  
الشئ المادى الذى أدركه ما أراه فى نفسى ، ومن ثم يقول  
« باون » انه خلال الذات يستطيع الانسان أن يفهم الأشياء  
وترابطها ، أرى فى الأشياء فاعلية لأننى أرى فى ذاتى فاعلية  
فأعكسها على الأشياء ، وأرى فى الشئ الخارجى وحدة  
رغم تعدد ما يأتينى منه من انطباعات حسية لأننى أرى فى  
نفسى تلك الوحدة فأخلعها على الشئ الخارجى وهكذا .

ذات الانسان الباطنية هى عالمه وهى نبراسه الذى يهتدى  
به فى فهم الأشياء ، فهى عالمه لأنه يستحيل على الانسان أن  
يعرف ما ليس فى ذاته ، وهى نبراسه لأنه على مبادئ تكوينها  
يفهم تكوين الأشياء ، لكن اذا كان ذلك كذلك ، فهل نقول  
ان أفراد الناس المختلفين جزر منفصل بعضها عن بعض ، كل  
منهم محاط بجدران ذاته ولا سبيل الى ثغرة ينفذ منها  
ليتصل بفرد آخر ؟ لو كان الأمر كذلك لاستحال قيام  
المجتمع ، لأن المجتمع أساسه أن يتصل الأفراد بعضهم  
ببعض ، واذن فنحن بين أمرين : فاما أن نعترف بعنصرية  
الذات الفردية وتكاملها واستقلالها ، وبذلك نجعلها مغلقة

على نفسها مستحيلة الاتصال بغيرها ، واما أن تقبل امكان اتصال ذات بذات ، وبذلك نحد من تكامل الذات وتفردها واستقلالها ، ويواجه « باون » هذا الاشكال فيلتبس المخرج في القول بوجود ذات — أو روح أو عقل أو نفس — كلية كبرى ، ما هذه الذوات الفردية الجزئية الا أجزاء منها ، وبهذا الفرض نحل مسألتين مشكلتين : الأولى أن نرد كثرة الأفراد الى وحدة واحدة تجعل منهم حقيقة واحدة ، والثانية أن نجعل اتصال الذات الفردية بغيرها ممكنا لاشتراكها جميعا في حقيقة واحدة شاملة — ان فاعلية الذات المفردة — ذاتي أو ذاتك — اما أن تكون داخلية كأن تصب تفكيرها على نفسها ، أو أن تكون خارجية كأن تتصل بذات غيرها ، وليست الفاعلية الداخلية بأشكال لأن الذات عندئذ لا تتجاوز حدود نفسها وتظل محتفظة بفرديتها واستقلالها ، لكن الاشكال هو في خروجها عن جدران نفسها للاتصال بغيرها ، فها هنا يقول « باون » ان افتراض وجود الذات الكبرى — الله — التي نحن أجزاء منها يجعل هذا الذي نظنه اتصالا خارجيا بين ذات وذات ، يجعله فاعلية داخلية بالنسبة للذات الكبرى ، واذن فلو نظرنا الى الذات الكبرى الشاملة على أنها الحقيقة لما قامت في وجهنا مشكلة خروج الذات عن نفسها كيف يكون ، ان أفراد الناس يؤثر بعضهم في بعض ، بل وقد يعارض بعضهم بعضا ، لكن هذا التضاد بينهم وهذا

الاتصال وهذا التجزؤ يذوب كله في عنصر واحد يحتويهم جميعا ، وما قد يبدو في عالم الجزئيات تضادا ان هو في حقيقة الأمر الا اتساق لو نظر اليه من أعلى ، نظرة ترى تفصيلات الوجود كلها دفعة واحدة في كل واحد .

الكون كله — اذن — عقل واحد كبير ، عقول الأفراد أجزاءه ، ولولا أننا نواجه بعقولنا الفردية عقلا اذ نواجه الكون ، لما أمكن أن ندرك فيما ندركه ارتباطا منطقيا هو بعينه الارتباط الذي نراه قائما بين أفكارنا ، أى أنه لو لم يكن الكون عقلا ، وكان من عنصر مختلف عن عنصر العقل لاستحال على العقل الانساني أن يفهم ظواهره وأحداثه ، اذ كيف له عندئذ أن يفهم ما ليس بينه وبينه شبه ؟

انظر الى جارك تجد جسما ماديا يتحرك وينطق ويسلك سلوكا تراه بعينك فترى فيه نظاما وتلمس له هدفا وغاية ، « فتستدل » من ذلك أن له عقلا يحركه بهذا السلوك نحو تلك الغاية ، انك لم تشهد عقله بعينيك ، لكنك تستدله استدلالا مما ترى فيه من سلوك وحركة ، وهكذا قل في الكون بأسره : ترى فيه حركة بين أجزائه ، ثم ترى في الحركة نظاما واتساقا يهدفان الى غاية ، أفلا تستدل من ذلك أيضا أن وراء هذا الجسم المادى الكبير عقلا كبيرا ؟ لو أخذك في هذا العقل الالهى شك ، فحرى بك كذلك أن تتشكك في عقل جارك ، لأن طريقة الاستدلال في كلتا الحالتين سواء .

ولئن كان عقل الفرد الواحد قادرا على ادراك جانب من الكون ادراكا يمكنه من فهمه ، فالعقل الكلى قادر على ادراك الكون كله مثل هذا الادراك ، الكون كله نسق عقلى مرتبط الأجزاء ، كل جزء يعتمد على سائر الأجزاء وهو فى الوقت نفسه ضرورى لها ، ولكن الفرد الواحد من الناس لا يستطيع أن يرى النسق بأسره دفعة واحدة ، وإنما يستطيع ذلك العقل الكونى .

هكذا ترى أن مجرد تسليمك بوجود عقلك أنت ، يؤدى بك حتما الى التسليم بعقل شامل يحيط بالوجود كله ، لأن كل جانب صغير مما يدركه العقل الفردى دال على أن فى هذا الجانب اتساقا عقليا ، وفى ذلك اشارة الى أنه لو رؤيت الجوانب كلها معا لتبين أيضا ما بينها من اتساق عقلى ، لكن رؤيتها معا تتطلب عقلا أزليا أبديا ، لأنها لا نهائية بغير حدود وإذن فلا بد أن يكون هنالك ذلك العقل الأزلى الأبدى العليم بكل شئ ، وعلى هذا النحو نفسه تستطيع أن تقيم البرهان على أن الذات الالهية الكبرى ليست علما مطلقا فحسب ، بل هى كذلك خير مطلق وجمال مطلق ، استدلالا من الخير الجزئى والجمال الجزئى اللذين يدركهما الفرد فى نفسه ، لأنه اذا كان علم الانسان الجزئى بأحد جوانب الكون دليلا على وجود حق يشمل الكون كله ، فميل الانسان الى الخير الجزئى المحدود بحدود فرديته ، وحبه للجمال الجزئى

المقيد بقيود خبرته ، يشير ان الى خير مطلق يسعى اليه الكون كله ، والى جمال مطلق سابغ على الكون كله .

## ٢ - « جوزيا رويس »<sup>(١)</sup> والمثالية المطلقة :

على أن فيلسوف المثالية غير منازع في أمريكا ، بل قد يكون فيلسوف المثالية الأول في النصف الثاني من القرن التاسع عشر اطلاقا ، هو « جوزيا رويس » ( ١٨٣٥ - ١٩١٦ ) الذى كان أستاذا للفلسفة في « هارفارد » ونزع نحو المثالية عن دراسة دقيقة عميقة ، ثم أنتج فيها عن أصالة وابتكار ، ولئن كان « باون » قد جعل اهتمامه الأول بالذات الفردية ، فقد أدار « رويس » فلسفته حول « الذات المطلقة » التى تستغرق الذوات الفردية كلها ، بل تستغرق الوجود كله فى وجودها ، فهو يذهب الى أن « الكون بأسره ، بما فى ذلك عالم الطبيعة ، هو فى حقيقته كائن حى واحد ، هو عقل أو هو روح واحد عظيم »<sup>(٢)</sup> وليس فى هذا القول — من وجهة نظره — شطح فى الخيال ، بل هو النتيجة المحتومة للتفكير الدقيق فيما تنطوى عليه وقائع الخبرة البشرية ، والفروض التى يبنى عليها العلم بناءه ، ويطلق « رويس » على هذا الروح الواحد العظيم أسماء مختلفة ، فهو « الله » وهو « المطلق » وهو « مفسر العالم » وهو « اللوغوس

---

(١) Josiah Royce

(٢) Royce, Spirit of Modern Philosophy. ص ١٧ .

(أو الكلمة) « وغير ذلك من الأسماء ، وبديهي أن فيلسوفا يرى أن قوام الكون عقل محيط بكل شيء ، أو نفس كبرى شاملة ، يبدأ بحثه عن ذلك العقل الأكبر بالنظر الى ما يشبهه في تكوين الانسان ، أى أنه يبدأ بحثه بالنظر الى ذات الانسان الشاعرة ، أو عقله ، أو روحه ، أو نفسه ، أو ما شئت من الأسماء التى تطلق على ما ليس بجسد في تكوين الانسان .

ان الانسان ليعتمد في ذاته الشاعرة على الذاكرة وعلى الخيال ، لكى يجعل من تلك الذات كائنا واحدا رغم تعدد خبراتها ، فلو لا الذاكرة لما استطاع الانسان أن يحتفظ بشيء من ماضيه ، ولا نحصر وجوده الشعورى في ادراك اللحظة الحاضرة الراهنة ، ولما كان الادراك الراهن يتغير لحظة بعد لحظة ، فهو اذن — لو اقتصر على الادراك الحاضر وحده — انسان جديد في كل لحظة زمنية ، ولا يكون بين حالاته المتتابعة خيط يربطها ، يربط الماضى بالحاضر ، ليكون من السلسلة انسانا واحدا بعينه وذاته ، كذلك اذا لم يستطع الانسان أن يفرّق بين ما يتخيله وبين ادراكه الحسى الحاضر لاستحال عليه الادراك والسلوك ، اذ لو كان لا فرق عندى بين غرفة — مثلا — أتخيلها وغرفة أراها فعلا وأجلس فيها ، لما عرفت كيف أتصرف ازاء الأشياء تصرفا يحفظ لى ذاتيتى العاقلة ، فلو لا القدرة على التخيل لانحصر الانسان في لحظته الراهنة — كما هى الحال في الذاكرة — فأنا أدرك ما أدركه

الآن من أشياء العالم الخارجى ، ثم أدّخره بالذاكرة ، ثم أستعيده تخيلا ، وبذلك تتكون خبرتى على مرّ الأيام ، وبغير ادخار الخبرة الماضية واستعادتها تخيلا ، لما زادت معرفة الانسان عما يراه فى اللحظة الراهنة وحدها .

لكن هذه الذاكرة وهذا الخيال — وضرورتهما للحياة العقلية ضرورة محتومة كما رأيت — يجاوزان الحس الراهن وبذلك تتكون فى الشيء الذى أدركه ادراكا حسيا وحدة ما كانت لتتكون لولاهما ، فلو لا أننى بالذاكرة احتفظت بصورة مكتبى هذا كما رأيته أمس ، وبالخيال أتصور هذا الذى رأيته ، لما استطعت حين أرى مكتبى نفسه الآن أن أقول انه هو هو الشيء الذى رأيته بالأمس ، وبفضل الذاكرة والخيال أيضا تتكون وحدة الذات العارفة — كما تكونت وحدة الشيء المعروف — لأنه لولاهما أيضا لكان ادراك كل لحظة زمنية قائما وحده لا يرتبط بادراك الماضى ، وبذلك ينفرط عقد الخبرة ، بل لا يبقى منها أبدا الا حالة واحدة ، هى حالة اللحظة الراهنة ، ولنا أن نسأل الآن : ما طبيعة هذا الرباط الذى يربط ذاتى العارفة الشاعرة فى وحدة واحدة ، ويربط الشيء المعروف كذلك فى وحدة واحدة ؟ أهو كائن داخلى غيبى قائم فى جوفى ؟ كلا — هكذا يجيب « رويس » ، انما هو نوع من العلاقات بين أجزاء الخبرة ، يجعلها اذا ما ارتبطت على هذا النحو ، ذاتا شاعرة بذاتيتها ووحدتها واتصال وجودها .

هذه العلاقات نفسها التى تصل أجزاء الخبرة بعضها ببعض بحيث تجعل منها نسقا واحدا هى ما نسميه فى الانسان الفرد بالذات أو العقل أو الروح ، ولأضرب مثلا يوضح الفكرة للقارىء ، فأقول : اذا رصصت كرات صغيرة من الحجر على هيئة دائرة ، ثم سألت نفسك : ما الذى جعل من هذه الكرات الكثيرة دائرة ؟ أهناك — الى جانب الأحجار — دائرة ، أم أن الدائرة هى نفسها الكرات ، تكونت حين ارتبطت الكرات بعلاقات من طراز معين ؟ هكذا قل فى « الذات » ، فليست هى شيئا مستقلا عن أجزاء الخبرة التى تأتى فرادى ، بل هى العلاقات التى ترتبط بها تلك الأجزاء على صورة معينة بحيث يتألف منها نسق فريد يكون من طبيعته أن يشعر بنفسه ، وليس الأمر فى هذا مقصورا على ذات الانسان الفرد ، بل هو كذلك الأمر فى الذات المطلقة — أو الله — ، فالله ذات أو عقل أو روح لأن هنالك بين عناصر الكون الأكبر علاقات من نفس الطراز ، تجعل ذلك الكون الأكبر وحدة واحدة شاعرة بنفسها ، فالنسبة بين كل فرد منا وبين الذات المطلقة هى نفسها النسبة بين خبرة اللحظة الواحدة فى حياة الفرد الواحد وبين مجموعة خبراته التى يتصل بعضها ببعض على نحو يجعل منها ذاتا واحدة ، الكون كله عقل واحد كبير شامل لأن أجزاءه تكون نسقا ، كما أن الانسان الفرد ذات واحدة لأن أجزاء خبرته تكون نسقا ، وكما أن الذات الانسانية هى على هذا الاعتبار « مجتمع »

من أجزاء مرتبطة على هذه الصورة النسقية الفريدة ، فكذلك الله « مجتمع » قوامه أجزاء الكون كلها وقد اتسقت أيضا على نمط فريد .

لكن الذات الانسانية على وحدانيتها ، تفرّق في نفسها بين الذات التي تعرف والذات التي تعمل ، والبحث في هذين الجانبين منها هو موضوع أول كتاب كتبه « رويس » وهو الكتاب الذي أطلق عليه اسم « الجانب الدينى من الفلسفة » (١) فهو في مقدمة الكتاب يفرق في الدين بين وجهين ، فالدين من جهة يشرّع تشريعا خلقيا ، أى أنه يضع نظرية للفعل والسلوك ، وهو من جهة أخرى يعين حدود الايمان ، أى أنه يضع نظرية للمعرفة ، فكأنما هو بهذين الوجهين يجيب عن سؤالين : كيف ينبغي أن أسلك ؟ وماذا أعرف ؟ — وقد اختار « رويس » أن يبحث في كتابه هذين الموضوعين على التوالي بحثا يقيمه على ضوء مثاليته التي شرحنا أساسها .

أما كيف ينبغي أن يسلك الانسان ، فجوابه هو أن المثل الأعلى في الأخلاق أن يقوم بين مختلف الارادات اتساق وتناغم وانسجام ، هذا المبدأ صواب بالنسبة للفرد الواحد وبالنسبة للمجتمع وبالنسبة للكون كله جملة واحدة ، ففي الفرد الواحد ارادات متضاربة — هي رغباته — فقد تريد

---

Royce, The Religious Aspect of Philosophy (١)

ارادة منها شيئاً تنفر منه ارادة أخرى ، والأخلاق المثلى في هذه الحالة هي أن ينسق الانسان بين هذه الارادات المتضاربة في وحدة واحدة تجعل منها أجزاء متعاونة على تحقيق هدف منشود ، وقل ذلك نفسه بين أفراد المجتمع الواحد ، فلكل من هؤلاء الأفراد ارادته ، والأخلاق الاجتماعية العليا هي أن يتصرف الانسان بحيث تنسق ارادات الأعضاء جميعاً في تيار واحد ينتهي الى هدف واحد ، وهذه بعينها هي الأخلاقية الالهية ، اذ ينسق الله بين أجزاء الكون كلها على نحو يجعل كل ما فيه متعاوناً على تحقيق هدف واحد ، وقد صاغ « رويس » مبدأه الأخلاقي — على غرار ما فعل « كانت » في العبارة الآتية : « اعمل بقدر استطاعتك كما لو كنت أنت هو أنت وجارك في آن واحد ، فانظر الى حياتكما كأنما هي حياة واحدة »<sup>(١)</sup> وهو مبدأ — كما ترى — يعبر بصورة أخرى عما عبر عنه المبدأ الديني بقوله « أحب لجارك ما تحب لنفسك » ، ومعنى مبدئه في ضوء مثالتيه هو أن يسلك الانسان ازاء جاره سلوكاً يقوم على افتراض أنه هو وجاره لم يعودا شخصين جزئيين منفصل كل منهما عن الآخر ، بل اندمجا في وحدة تنسق بينهما مع الابقاء على كل منهما ، أليس ذلك هو نفسه ما تعمله ذات الفرد ازاء كل جزئين من أجزاء خبرتها ؟ أليست تنسق هذين الجزئين على نحو يجعلهما داخليين في وحدة أعم منهما وأشمل ، مع

---

(١) Royce, The Religious Aspect of Philosophy : ص ١٤٩ .

الاحتفاظ بهما معا ؟ فهكذا أيضا يكون الأمر بين الفردين من الناس ، بل بين كل أفراد الناس ، أن يعمل الانسان ازاء سائر الناس كما لو كان هؤلاء الناس أجزاء من ذات واحدة فيزيل ما بينهم من تضارب لينخرط الكل في وحدة ذاتية واحدة .

وقد كان هذا الاتساق بين ارادات الأفراد ليستحيل لولا أن بينها أصلا مشتركا ووحدة تجمعها ، واذن فلا بد لك من « بصيرة أخلاقية » تنفذ بها الى صميم الارادة لترى ما طبيعتها التي تجعل مختلف الارادات أشباها ، وعلى ذلك فالحياة الأخلاقية لا تكتمل الا بهذه « البصيرة الأخلاقية » جنبا الى جنب مع المبدأ الذي أسلفنا ذكره ، انه محال على أن أتخذ هذا المبدأ الذي يقتضي أن أوفق بين ارادتي وارادة جارى بحيث أجعل منهما ارادة واحدة ، الا اذا كانت لدى القدرة على ادراك العنصر المشترك بين الارادتين لأستبقيه وأحذف عناصر الاختلاف ، وادراك العنصر المشترك بين الارادات انما يكون بما يسميه « رويس » بالبصيرة الأخلاقية ، والبصيرة الأخلاقية عند الناس تتفاوت قوة وضعفا ، فاذا ما بلغت درجة الكمال في تفاذها وقوة ادراكها كانت هي البصيرة الأخلاقية التي يتصف بها الله ، والتي بواسطتها ينسق مختلف الارادات في العالم كله دفعة واحدة ليكون منه عالم واحد ذو هدف واحد ، فما قد يراه الانسان

المحدود تضارباً في اتجاهات أجزاء العالم ، هو في الحقيقة  
اتساق من وجهة نظر الله الذي يرى كل شيء بلمحة من  
بصيرته الأخلاقية ، فيجعل من كل شيء وجوداً واحداً وحياة  
واحدة .

ولا بأس — بناء على هذه الوجهة للنظر — في أن  
تختلف جماعات البشر في قواعدها الأخلاقية ما دمتنا في النهاية  
نستطيع أن نضع تلك الاختلافات في نسق واحد ، كما تساق  
الألحان المختلفة في نغم واحد ، وهكذا يقف « رويس » في  
« الأخلاق » موقفاً وسطاً بين مذهبين كانا دائماً على طرفي  
تقيض ، فقد كان الفلاسفة ينقسمون فريقين ازاء « الأخلاق »  
ماذا يكون أساسها ؟ أ تكون مطلقة بحيث تصلح لكل إنسان  
في كل مكان وزمان ، أم تكون نسبية بحيث يصلح لفريق  
ما لا يصلح لفريق آخر ؟ ويمكن وضع هذا الاختلاف نفسه  
في صورة أخرى فنقول : أ يكون مدار الأخلاق على أداء  
الواجب الذي يقتضيه المبدأ الثابت الذي لا يتغير ، مهما تكن  
الظروف ومهما تكن النتائج ، أم يكون مدارها على النتائج  
المرتبة على الفعل ، فما تترتب عليه السعادة يكون فضيلة  
وما يترتب عليه الشقاء يكون رذيلة ؟ هاتان هما وجهتا النظر  
الأساسيتان في فلسفة الأخلاق ، فاستطاع « رويس » أن  
يوفق بينهما ، فالأخلاق مطلقة ونسبية في آن واحد ، لأن  
الفرد أو الجماعة قد تتصرف وفق ما تقتضيه ظروفها ،

— وهذه هي النسبية — لكن على شرط أن يتكون من مختلف الارادات ومتضارب الاتجاهات والرغبات كل متسق تتكون منه حياة كونية واحدة — وهذه هي الناحية المطلقة — كذلك استطاع « رويس » أن يوفق بين أن يكون أساس الأخلاق هو طاعة المبدأ ، وأن يكون أساسها هو النظر الى النتائج ، بأن جعل الفرد الواحد أو الجماعة الواحدة تتصرف على مبدأ أخلاقي تصرفا يجعل نتائج ذلك التصرف عند الأفراد المختلفين أو الجماعات المختلفة متسقة غير متضاربة ، كأنما الكل كائن واحد .

هكذا ينظر « رويس » الى الأخلاق نظرة اجتماعية لا فردية ، اذا طالبت جارى بحقوق وطالبنى بحقوق ، فما ذاك الا لأننا معا قطرتان من محيط واحد ، واذا ما حقق كل منا للآخر حقوقه ، فما ذاك الا لأن هناك كلا نريد أن تتسق فيه ، فليست الغاية من الحياة الأخلاقية أن يخدم بعضنا بعضا باعتبارنا أفرادا ، بل غايتها هي توحيد الكثرة فى واحد ، وتنسيق التضارب فى كل متعاون ، قد ينصرف أحدنا الى تقديم العلم ، وينصرف الآخر الى عالم الفن ، وينصرف ثالث الى الخدمة السياسية ، وكل هؤلاء وغير هؤلاء ، انما يفعلون ما يفعلونه لا من أجل أنفسهم كأفراد ، بل من أجل الوحدة الكلية العليا التى تحتويهم جميعا وتستخدمهم جميعا لتحقيق ارادتها الكلية الواحدة ، ان الارادة الواحدة

المطلقة لا تضيق بكثرة الارادات الفردية لأنها تضمها جميعا تحت  
لوائها ، ولا تضيق بتنوع الأهداف وتباين الغايات بين  
الأفراد لأنها تجعل من هذه الغايات والأهداف كلها نهيرات  
تصب في مجرى واحد عظيم ، هو مجراها نحو الغاية الكونية  
الواحدة ، انها لترحب بكل اختلاف وتنوع بين الناس ليتحقق  
كل ضرب من ضروب الحياة الممكنة ، وبهذه الامكانيات  
كلها يقوم بناء واحد لكون واحد متسق منسجم متناغم (١).  
ومن البحث في « الأخلاق » وكيف ينبغي للانسان أن  
يسلك ، ينتقل « رويس » الى الجزء الثانى من بحثه وهو  
« المعرفة » — ها هنا يهتدى الفيلسوف بمبدأ فى وجوب  
الشك لكى يبلغ اليقين ، فعلى الرغم من أن الدين هو  
موضوع بحثه ، فهو لا يرى مانعا ، لا بل يراه واجبا أن  
يلجأ الى منهج الشك ، فنحن بالشك لا ننقض الحق فى ذاته  
وان كنا ننقد ما يعتقد الناس أنه الحق ، أعنى أننا ننقد  
أفكارنا نقدا يميز صحيحها من باطلها ، ولعل أهم طابع  
يميز التفكير الفلسفى هو أن تشك حتى يدفعك الشك الى  
آخر مداه ، واذا بهذا الشك نفسه يلد لك اليقين المنشود.  
ذلك أن مجرد اعتراف الانسان بإمكان الخطأ هو فى  
ذاته دليل على ضرورة الصواب ، فلأن يشك الانسان فى

---

Blau, Joseph ; Men and Movements in American (١)

Philosophy. : ص ٢١١ .

صواب أفكاره التي يحملها في رأسه عن العالم الخارجي ، يتضمن الاحتمال بأن تكون تلك الأفكار خاطئة ، ثم يتضمن بالتالي أنه لا بد أن يكون هنالك فرق بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، ولو لم يكن هنالك هذا الفرق لما كان لشك الانسان معنى ، فاذا ما تبين فيما بعد أن أفكارنا عن العالم صحيحة ، كان ذلك برهاناً قاطعاً على أن هنالك هذا الفرق الذي أشرنا اليه بين ما هو صواب وما هو خطأ ، والا لما عرفنا كيف نثق بعد البحث أن فكرة من أفكارنا صواب ، وكذلك يقوم نفس البرهان القاطع على وجود الفرق بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة لو أننا انتهينا من بحث أفكارنا الى أنها خاطئة ، أريد أن أقول اننا اذا شككنا في صحة أفكارنا ، ثم اذا علمنا بعد البحث أن أفكارنا صواب أو أنها خطأ ، ففي كلتا الحالتين برهان على أن هنالك ما يميز الخطأ من الصواب ، واذن فهذه في ذاتها بين أيدينا حقيقة ضرورية مطلقة لا يتطرق اليها الشك ، لأنها نتيجة تنتج لنا من كلا الطريقتين معا : من طريق اثباتنا لما نعرف ، ومن طريق انكارنا لما نعرف ، فليس صواباً — اذن — ما يزعمه الزاعمون بأن المعرفة البشرية كلها نسبية ، وأنه ليس هنالك من الحق ما هو مطلق لا يتغير صوابه بتغير الظروف ، لأنه لو كان الحق يتغير من انسان الى انسان آخر ، لما وجدنا عبارة يتفق كل انسان على صدقها الضروري لكن ها نحن أولاء قد استولدنا عبارة من عملية الشك نفسها

وهي : « أن هنالك فرقا بين حالتى الصواب والخطأ » ، ان  
أشد منكر للحق المطلق لا بد أن يثبت ذلك الحق المطلق من  
انكاره نفسه ، لأنه سيقول عبارة كهذه : « ليس هنالك حق  
مطلق » ، وستكون هذه العبارة عنده حقا مطلقا ، فكأنما  
هو يقول — اذن — « أن ليس هنالك حق مطلق الا عبارة  
واحدة هي قولنا بأنه ليس هنالك حق مطلق » (١) .

وما دام فيلسوفنا قد اطمأن الى الأساس ، اطمأن الى  
أن الوصول الى الحق المطلق ممكن ، فقد أخذ بعد ذلك  
يبحث عما عساه أن يكون حقا في علمنا بالكون ، فمن ذلك  
أنه يرى استحالة أن يكون العالم قد نشأ في الواقع نشأة  
مادية أول الأمر ، ثم أنشأ بعد ذلك عقولا تدركه ، لأن  
العالم والعقل الذى يدركه وجهان لحقيقة واحدة ومحال  
تصور أحدهما بغير الآخر ، محال أن يكون هنالك شيء ما  
دون أن يكون معه في الوقت نفسه ذات تعرفه ، ولو كان  
صوابا أن المادة قائمة أو يمكن أن تقوم بذاتها مستقلة عن  
أى عقل يدركها ، فكيف يمكن لإنسان أن يدرك هذه  
الحقيقة ؟ كيف يمكن لإنسان أن « يعرف » ( والمعرفة حالة  
عقلية ) بأن هنالك شيئا خارج عقله موجودا ومستقلا  
بغض النظر عن ادراك عقله له أو عدم ادراكه ؟ ان مجرد  
كون الشيء موضوعا لحكمك بأنه كذا وكذا ، يجعله فكرة

---

(١) Royce, The Religious Aspect of Philosophy : ص ٣٧٦ .

في عقلك (١) ، وفي هذا نقد لكل من يزعم بأن في العالم جوانب يستحيل على الانسان ادراكها ، ففيه نقد لـ « كانت » ومذهبه القائل بأن الانسان يعرف من الأشياء ظواهرها ، أما « الأشياء في ذاتها » فمستحيلة الادراك ، وكذلك فيه نقد لـ « هربرت سبنسر » في رأيه القائل بأن وراء العالم الطبيعي جانباً مستحيل على الانسان معرفته ، كل هذه مزاعم — في رأى « رويس » — تنقض نفسها ، لأن مجرد حكمتك على أى شيء ، مهما يكن نوع ذلك الحكم ، هو في ذاته دليل على أن ذلك الشيء قد أصبح جزءاً من فكرك .

ومن البراهين التى يسوقها « رويس » على مثالته ، يسوقها ليؤيد بها أن العالم عقل مطلق ، ونحن الأفراد بعقولنا أجزاء من ذلك العقل المطلق المشترك بيننا ، أقول ان من براهينه على ذلك برهاناً قوياً رغم سهولته ، فأولا كيف أعرف أن ما أمامى الآن منضدة ؟ انى أعرف ذلك . — كما أسلفنا القول — بادراكى الحسى الحاضر مضافا اليه ادراكاتى السابقة التى احتفظت بها فى الذاكرة والتى أستطيع استعادتها وتصورها تخيلاً ، أى أنتى حين أعرف أن هذه منضدة لا أعتمد فقط على ادراك اللحظة الحاضرة ، بل لا بد من مجاوزتها الى خبرة الماضى أستعين بها لأعرف ماذا أمامى .

---

(١) Royce, Spirit of Modern Philosophy. راجع المحاضرة  
العاشرية .

والا فلو اكتفيت بادراكى الحسى الحاضر وحده لما كان هنالك فرق بينى وبين الطفل الرضيع وهو ينظر الى المنضدة ولا يعرف ماذا يرى ، واذن فلا بد من الاستعانة فى ادراكى للأشياء بالمحصول المدخر فى نفسى من خبرات الماضى ، فافرض أننى واياك قد نظرنا الى منضدة بعينها واختلفنا على شىء فيها ، كأن نختلف — مثلا — على نوع الخشب الذى صنعت منه ، أما أنا فأقول انها من خشب الزان وأما أنت فتقول انها من خشب البلوط ، فكل منا انما يستمد حكمه من خبراته الماضية ، أى يستمده من داخل نفسه ، من حصيلته الفكرية التى لا يراها أحد فى الدنيا سواء ، واذن فنحن اذ نختلف فيما بيننا ، انما نقيم اختلافنا على أساس أن هنالك — خارج عقلك وعقلى — حقيقة موضوعية ، هى المنضدة ذات الطبيعة المعينة ، لكننا يستحيل أن نلتقى على موضوع مناقشتنا اذا لبث كل منا مقتصرا على عقله الفردى وحده ، لأن كلا منا عندئذ سيكون بمثابة المغلق على نفسه بين جدران برجه ، ولا سبيل الى الالتقاء بين المتناقشين اذن لا بد أن تكون المنضدة الخارجية وأنت وأنا جميعا أجزاء من شىء واحد يحتوينا ، وبذلك يمكن لنا أن نلتقى معا على موضوع لا هو جزء من عقلك ولا جزء من عقلى ، فنحن الثلاثة فكرات فى عقل مطلق ، وعندئذ تكون المنضدة فى حقيقتها الموضوعية فكرة فى العقل المطلق ، يمكن لى ولك أن نصحح عليها أفكارنا عنها .

ويميز « رويس » بين نوعين من المعرفة : المعرفة بالادراك المباشر ، والمعرفة بالوصف ، فأنا أعرف بياض الورقة التي أمامي بادراكي المباشر لها ، وأحس الألم في ضرسى بادراكي المباشر له ، وهكذا أحس جمال الشيء الجميل كما أدرك الخير في الفعل الفاضل ، وأما المعرفة بالوصف فهي تلك التي نعبر عنها بكلمات اللغة وعباراتها ، إن المعرفة بالادراك المباشر محال نقلها من شخص الى شخص ، إذ كيف يمكنك أن تنقل الىّ ألما تحسه أو جمالا تراه أو لونا ينطبع على شبكية عينك أو ضغطة على أصابعك ؟ فماذا تصنع لو أردت أن تنقل الىّ خبراتك هذه ؟ انك عندئذ تلجأ الى كلمات تقولها ، لكن الكلمات ليست هي احساسك المباشر ، واذن فالمنقول الىّ منك ليس هو خبرتك المباشرة كما خبرتها ، بل رموز لفظية تشير اليها وتدل عليها فقط ، حاول مثلاً أن تنقل الى من تتحدث اليه ، خبرتك المباشرة عن صديق تحبه ، فماذا في وسعك سوى أن تمضي في وصفه جهد استطاعتك ، فتذكر له طوله ووزنه وعمره ولون بشرته وطريقة نطقه بالكلام وطريقة مشيته وتناوله الطعام وأنواع الثياب التي يرتديها وهكذا وهكذا ، لكن يستحيل أن تستنفد هذه « الأوصاف » صديقك ، بل سيظل في نفسك منه جوهره وصميمه ، سيبقى في نفسك منه ذلك الجزء الذي جعله عزيزاً لديك ، وجعله فرداً متميزاً بطبيعته ، سيبقى ذلك الجزء مستحيلًا على الوصف بالكلمات .

وهكذا قل في سائر المدركات ، فلكي يتبادل الناس المعارف بينهم ، تراهم يلجأون الى وصف ما يمكن وصفه مما يعلمونه ، على أن يبقى دائما في نفوسهم مما يعلمونه جزء ، هو ادراكهم المباشر الذي يحسونه من الشيء موضوع علمهم ، دون أن يستطيعوا نقله الى سواهم ، يختار الناس في تبادلهم العلم بالأشياء ، جوانبها التي يمكن قياسها ويمكن وصفها ، ومن ذلك يتكون « علم » بالعالم من هذه الجوانب الممكنة الوصف وحدها ، لكنه بالبداية « علم » مجرد ، جردناه من الأشياء ولم نستنفد به الأشياء من كل أقطارها ونواحيها ، لقد جردنا من الأشياء بعض جوانبها ، وتركنا في أنفسنا منها جوانب ، جردنا منها « الظواهر » التي تخضع للعدد والقياس وللوصف وللتحقيق بالمشاهدات العلمية والتجارب ، ولا بأس في ذلك على شرط ألا ننسى أبدا أن هذا الذي نقوله عن الأشياء بعضنا لبعض إنما يمس ظواهرها التي يمكن وصفها ، ولا يتناول البتة صميمها ولبابها وجوهرها ، فكل ذلك يقع في النفس وقوعا مباشرا ونقله محال ، والعلوم الطبيعية على اختلافها من هذا النوع من المعرفة الذي يتناول من الأشياء ما يوصف ويترك منها ما يستحيل نقله ، ولذلك فهي تتناول من الأشياء ظواهرها التي يمكن تصنيفها وقياسها ومشاهدتها واجراء التجارب عليها .

نعم ان عالم الوصف — وهو العالم الذى تجعله العلوم موضوع بحثها — عالم حقيقى واقع ، وليس وهما ولا خداعا لكنه مع ذلك ليس هو كل الحق ، بل ليس هو أهم جانب من جوانب الحق ، اذ هناك الى جواره جانب آخر ، هو الجانب الذى تتلقاه في أنفسنا بإدراكنا المباشر ، ويستجيب علينا ثقله بالعبارات اللغوية ، فكما قلنا في مثال صديقك الذى تحبه وتعزه ، اذا ما أردت « وصفه » للآخرين ، فلن يسعك الا الوقوف منه عند الجوانب التى يمكن وصفها ، وأما « شعورك » بمنزلته في « نفسك » فشيء سيظل الى الأبد ملكا لك محال أن يشترك معك فيه أحد آخر ، وهكذا قل في كل شيء ، فاللون الأخضر الذى ينطبع على عيني عند رؤية الشجرة لا يمكن ثقله الى سوى لأنه ادراك مباشر ، وكل ما أستطيعه في علم الطبيعة ازاءه هو أن أقيس موجته الضوئية التى منها يتكون الطباعى الحسى باللون الأخضر ، لكن طول الموجة الضوئية شيء يختلف كل الاختلاف عن الاحساس باللون كما يقع عند الشخص المدرك ، فكأنما العلم عند قياسه لطول الموجة الضوئية التى تكون احساسى باللون الأخضر ، انما يقف عند « ظاهرة » تصاحب احساسى باللون ، ولا يتناول الاحساس اللونى نفسه ، فهو يأخذ أقل الجانبين أهمية ويترك أكثرهما تكويننا لخبرتي ، وأمسهما بنفسى ، فلا شأن لخبرتي ونفسي بالموجات وأطوالها ، انما الخبرة النفسية خبرة بألوان .

.. عالم الوصف هو عالم العلم ، وهو حقيقى الى الحد الذى يمتد اليه ، حقيقى فى المدى الذى يتناوله ، والمدى الذى يتناوله هو مدى الظواهر التى نكشطها كشطا ونجردها تجريدا من السطح ، ليبقى اللباب بعيدا عن تناوله ، فلا بد من تقدير العلم بقدره الصحيح ، فلا نقص ولا زيادة ، ومن سبيل الاسراف فى تقديره أن نزن أنه يقول الحق كله عن العالم ، أو يمكنه أن يقول ذلك الحق كله ، مع أننا قد رأينا أنه بحكم اعتماده على الوصف ، فلا بد أن يتقيد بالجوانب التى يمكن وصفها دون الجوانب التى تكون فى صميم خبراتنا ومع ذلك فوصفها محال .

لكن ماذا نحن صانعون ازاء هذه الخبرة الخاصة التى تقع لكل منا على حدة ، والتى لا يمكن نقلها بعضنا الى بعض بوسيلة الوصف والتعبير ، هل نياس من الاشتراك فيها معا ؟ لا ، لا يأس ، فهناك الطريق الى ذلك ، لكنه ليس طريق الوصف ، أى ليس طريق العلم ، وانما طريقه هو الفلسفة التى تكشف لنا أننا فى الحقيقة لسنا أفرادا مستقلا أحدا عن الآخر ، بل نحن أجزاء من نفس كلية تطوينا جميعا فى جنباتها ، أجزاء من « المطلق » أو الله ، فإذا ما أدركنا ذلك ، عرفنا أننا خلال هذا الاشتراك فى عقل واحد كبير ، يمكن لأحدنا أن يدرك ادراكا مباشرا ما يستقر فى عقل الآخر ، فما قد يطوف بخبراتنا الذاتية الخاصة ، ما قد

نظنه عابرا يأتي ثم يمضى ، هو جزء لا يفنى من مجموعة الخبرة الكونية الكبرى ، واذن ففى اتصالنا بالحقيقة الكونية وسيلة الى ادراك ما نريد ادراكه ، من الحقائق الذاتية التى يعز على العلم ولغة العلم أن تكشفه لنا (١) .

ان كانت علاقة العقل المطلق ، أو الله ، بعقول الناس الأفراد ، هى أن هذه العقول الجزئية أجزاء من ذلك العقل الكلى ، بحيث تستطيع أن تناسب فيه فتطلع على ما كان يستحيل عليها أن تدركه فى عالم الحواس ، فما علاقة الله بالعالم الطبيعى ؟ علاقته به هى نفسها العلاقة القائمة بين عقل الانسان الفرد وجسده ، فلنا أن نسأل الآن : كيف يتصل عقل الانسان بجسده لنقيس على ذلك علاقة الله بالعالم الطبيعى ، فالجسد بحركته وسلوكه يعبر عن الذات العاقلة ، لكنه يعبر عنها فى الجوانب التى يمكن وصفها ويمكن للآخرين مشاهدتها ، يعبر عنها فى الجوانب التى يمكن خضوعها للقياس ، أما بقيتها المضمرة فمكونة مصونة لصاحبها وحده يدوكها بالتأمل فى نفسه ، فان أحسست فى نفسى عزما واردة على القيام بعمل ما ، ثم أدت ذلك العمل ، فالطرف البادى لأنظار المشاهدين هو الطرف الخارجى ، طرف العمل الذى

---

(١) Royce, spirit of Modern Philosophy : المحاضرة الثانية عشرة

وكذلك راجع فى مواضع متفرقة موضوع الإدراك المباشر والإدراك بالوصف فى كتاب :

World and the Individual.

أدبته ، وأما الطرف المضمر في نفسى ، الدفين في ذاتى ، الذى لا يراه أحد سواى ، فهو جانب العزم والارادة ، فان جاء مشاهد ووصف ما رآه منى ، فانما يصف الجانب الظاهر ، ويستحيل عليه أن يتغلغل الى الجانب الباطن ليراه فيصفه ، الا أنه يستطيع أن يستدل ما خفى عنه مما ظهر له ، قياسا على ما يراه في نفسه هو ، ولولا هذا القياس على نفسه لما استطاع أبدا أن يلم أقل المام بما دار في نفسى ازاء ذلك العمل الذى أدبته .

وعلى هذا القياس تكون علاقة الله بالعالم الطبيعى الظاهر ، فهذا العالم هو الجسد الكبير الذى يعبر الله عن نفسه فيه ، لكننا مهما دققنا النظر فيما نرى ، فلن نرى الا التعبير الظاهر من حركة ومادة ، لأن الطرف الباطن هو — كما هى الحال في ذواتنا الجزئية — مستحيل على المشاهدين من خارج ، وعلى هذا الاعتبار تكون الطبيعة كلها جسما حيا في طيه روح ، ألسن ترى من جارك جسدا يتحرك فتستدل على أن وراءه روحا تحركه قياسا على روحك التى تحرك جسداك ؟ نعم تفعل ذلك في غير تردد ، لهذا الشبه الشديد الذى تراه بين سلوكه وسلوكك ، لكنك كلما رأيت الكائن يبعد بنوع سلوكه عن نوع سلوكك ، تأخذ في التردد ثم في رفض أن يكون لذلك الكائن مالك من روح ، فقولك بوجود روح في الحيوان استدلالا من سلوكه أعسر عليك

من قولك بوجود روح في زميلك الانسان ، لكنه مع ذلك جائز ، ثم تزداد الصعوبة بالنسبة للنبات ، فها هنا تراك أكثر ترددا في القول بوجود روح فيه كما هي الحال فيك ، لأن سلوك النبات قد بعد جدا عن نوع السلوك الذي يسلكه الانسان ، ومع ذلك فهو قول ليس بالمستحيل على كثير من الناس ، حتى اذا ما جئنا الى الجماد وجدت نفسك رافضا كل الرفض أن يكون في الصخرة أو قطعة الحديد روح كذلك الروح الذي تدركه في ضميرك ادراكا مباشرا ، لأن أساس الاستدلال هنا قد انهار ، فلا شبه بينك وبين الصخرة أو قطعة الحديد في السلوك الظاهر ، ومن ثم فليس فيهما ما تراه في نفسك من ذات شاعرة واعية ، لكن ألا يجوز — كما يقول « رويس » — أن يكون الفرق راجعا الى اختلاف في سرعة التتابع الزمني أو بطئه ، بحيث نقول عن الشيء انه يشبهنا في سلوكه اذا رأيناه في تتابع حركته تتابعا زمنيا يقرب مما نراه في سلوكنا ، كما نقول عن الشيء انه لا يشبهنا حين يسرع فيه ذلك التتابع أو يبطيء ؟ <sup>(١)</sup> ألا يجوز أن يكون سلوك الانسان — عادة من عاداته مثلا — شبيها بدورة الأرض كل يوم مرة حول نفسها ، أو كل عام مرة حول الشمس ، لكننا اذا ما رأينا بطء الحركة في أداء الطبيعة لعاداتها بالقياس الى سرعتها في أداء الانسان لعاداته

---

(١) Royce, World and the Individual : ج ٢ ، ص ٢٢٩ -

كالكلام والمشي ، تعذر علينا أن ندرلوجه الشبه بين الانسان  
في سلوكه والأرض في سلوكها ، وعلى كل حال ، فليس حتما  
أن نفترض أن في كل شيء مادي ، كهذه المنضدة أو هذه  
القطعة من الصخر أو الحديد ، روحا خاصا به ، لكى نقول  
عن العالم الطبيعى انه جسد حى ، بل يكفى أن نفترض أن  
هذه الأشياء أجزاء من جسم أكبر ، والجسم الأكبر هو الحى  
وان لم يظهر ذلك في أجزائه ، والخلاصة هي أن الكون الأكبر  
— كالانسان الأصغر — جسد وروح ، فأما الجسد فهو  
عالم الطبيعة ، وأما الروح الذى يث في الجسم حركته  
ويسير به هنا أو هناك ، فهو لله .

ولما كان « المطلق » ( أو الله ) مشتملا على كل شيء ،  
فلا يمكن — بداهة — أن يحده شيء خارج نفسه ، ومن ثم  
فهو الذى يختار لنفسه طريق فعله ، أى أنه حر ، لكن حرته  
هذه التى تعنى ألا شيء خارج نفسه يقصره ويضطره الى فعل  
معين ، أقول ان حرته هذه ليس معناها بالطبع ألا تجرى  
الحوادث على نظام مطرد ، وليس ثمة في الطبيعة كلها مكان  
للمصادفة ، وبعبارة أخرى فإن الكون حر في كليته مجبر في  
أجزائه ، وأما الانسان فهو — عند رويس — كذلك مجبر  
بذاته ( فالانسان صورة مصغرة للكون ) أى أنه حر اذا  
ما نظرنا اليه من ناحية نفسه الجوهرية التى تجعل منه فردا  
متميزا عن كل فرد سواه ، لكنه من ناحية ظواهره السلوكية

التي هي تعبير عن تلك النفس الباطنية ، خاضع لقانون السببية كأي ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة ، ونعود الى التفرقة التي فصلناها فيما أسلفنا ، التفرقة بين جانبي الانسان : جانب ذاته التي لا يدركها أحد سواه ، وجانب جسده الذي هو مكشوف للمشاهدة الخارجية ، فنقول ان الجانب الأول — وهو الذي يخلع على الانسان قيمته الروحية — حر في اختياره ولذلك فهو مسئول عن أفعاله ، وأما الجانب الثاني فجزء من الطبيعة التي تخضع في سيرها لقوانين السببية والاطراد ، ولذلك فهو الجزء الذي يمكن أن يخضع للبحث العلمي ، فلك أن تعيش حرا اذا أنت أبرزت من نفسك فرديتك المتميزة التي لا يشاركك فيها انسان آخر ، ولك أن تعيش عبدا اذا أنت أهملت ذلك الروح الفريد من شخصك بحيث أصبحت جسما يتحرك في المكان وفق القوانين الطبيعية كما تتحرك سائر الأجسام .

ولما كان « رويس » يهتم كل هذا الاهتمام بالشخصية الانسانية ، فهو يؤكد خلود الأفراد ولا يغرقهم في « المطلق » على الرغم من أنهم جزء منه ، اذ يعتقد ألا تناقض بين أن تبدأ الذات الفردية وجودها في الزمان — أعني ألا تكون أزلية — وبين أن يكون وجودها قائما الى الأبد ، فكل فرد ان هو الا وجه متعين من أوجه الحياة الالهية المطلقة ، ويضرب لذلك مثلا جيدا يصور ما يريد ، وهو مثل يسوقه من

الأعداد ، فمن داخل سلسلة الأعداد اللانهائية تستطيع أن تستولد سلاسل ، كل منها لا نهائية أيضا ، ومع ذلك فكل منها له طابع فريد يميزها ، كما يتبين مما يأتي :

١	٢	٣	٤	...	إلى ما لا نهاية
٢	٤	٨	١٦	...	»
٣	٩	٢٧	٨١	...	»
٥	٢٥	١٢٥	٦٢٥	...	»
٧	٤٩	٣٤٣	٢٤٠١	...	»

فالسلسلة العددية الأولى — المكتوبة فوق الخط — وهي سلسلة الأعداد الصحيحة كلها ، لا نهائية وهي التي نصور بها هنا « المطلق » الذي يشتمل على كل شيء ، وكل سلسلة مما تراه مكتوبا تحت الخط ، هي كذلك سلسلة لا نهائية ، ومع ذلك فهي أولا مشتملة في السلسلة الأولى وثانيا تتميز بطابع فريد يجعلها وحدة قائمة بذاتها ، وكل واحدة من هذه السلاسل العددية المكتوبة تحت الخط تمثل بها فردا من أفراد الانسان ، وواضح من هذا ألا تناقض بين أن يكون الأفراد أجزاء من المطلق ، وأن يكونوا قائمين الى الأبد بفرديتهم المتميزة (١) .

ولفلسفة « رويس » جانب طريف ختم به تفكيره

(١) Royce, World and the Individual : ج ٢ ، ص ٤٤٥

وما بعدها .

الفلسفى ، وهو الجانب الذى تراه فى كتابه «فلسفة  
الولاء» (١) ، فهو يذهب فى هذا الكتاب الى أن الولاء  
فى ذاته خير أسمى ، بغض النظر عن القضية التى تتخذها  
موضع ولائك ، ومع ذلك فمن وجهة نظر الحياة الكلية ،  
ينبغى أن نحدد ما يكون حقيقا بولاء الانسان ، وهذا —  
فى رأى « رويس » — لابد أن يكون شيئا مما ينسق أكثر  
من حياة واحدة فى وحدة ، فما يستحق من الانسان ولاءه  
ينبغى أن يكون شيئا يحتفظ له بذاتيته المستقلة من ناحية ،  
ويدمجها فى ذات أعلى منها من ناحية أخرى ، وهو يبسط  
فكرته فيقول : ان العلاقة بين أى اثنين — شيئين أو شخصين  
أو عقليين — يستحيل أن تكون تامة التناغم والاتساق ،  
ولذلك فاقصر الصلة على اثنين مصدر للخطر ، لأنه  
سيحدث بينهما تضارب فى المصلحة أو احتكاك يؤدي الى  
التناحر ، واذن فنواة الجماعة المتسقة هى الثلاثة لا الاثنان ،  
ففى الثالوث يمكن للعضو الثالث أن يزيل ما قد يحدث  
بين الاثنين الآخرين من سوء فى التفاهم ، وعلى ذلك فنواة  
المجتمع ثلاثة ، وهو يسمى مجتمع الثالوث « بمجتمع  
التأويل » لأنه قائم على أساس أن العضو الثالث يؤول  
أو يفسر لكل من الاثنين الآخرين قصد زميله حتى لا يقع  
بينهما خلاف ، وان شئت فسمه « بمجتمع الوساطة »

اذ يتوسط كل بين الزميلين الآخرين ليمنع بينهما أسباب  
التنافر ، وفي الحياة أمثلة كثيرة « لمجتمع الوساطة » هذا ،  
فمثلا اذا قام فى العالم معسكران يتقاتلان وقامت بينهما  
« محكمة العدل الدولية » فهذا مجتمع فيه وساطة ، ولولا  
العضو الثالث فيه لما انتهى القتال بين الطرفين المتحاربين ،  
وكذلك قل فى كل محكمة ، فهى بالاضافة الى المدعى  
والمدعى عليه ، تكون « مجتمع وساطة » ، وقد علق  
« رويس » آمالا كبارا على هذا المجتمع الثلاثى فى استقرار  
الحياة الانسانية وطمأنيتها لو أقام الناس مجتمعهم على  
أساس هذه الفكرة ، لأنه عندئذ سيكون دائما بين كل طرفين  
طرف ثالث يمنع الشحناء والتصادم ، فكأنما يصبح الثلاثة  
حياة واحدة ، ولما كان ولاء الطرفين للطرف الوسيط ، ثم  
ولاء هذا الوسيط لفكرة الولاء ذاتها ، هو الأساس الذى  
ينبنى عليه حسن التفاهم بين الثلاثة جميعا ، كان هذا الولاء  
الذى يدمج مجموعة الأفراد فى حياة واحدة هو القمة التى  
انتهى اليها « رويس » بفلسفته .

## الفصل الرابع

### منطق العلم والعمل

#### ١ - العلم يسود :

قد كان يستحيل أن يندفع التفكير الفلسفى الى حد التطرف فى المثالية — كما رأيت عند جوزيا رويس — فى بلد هياته الظروف للعمل ، وفى زمن غمره فيض من الانتاج العلمى ، دون أن يأخذ هذا التفكير فى العودة الى تطرف آخر يعنى فيما أخذت به العلوم من مبادئ التجارب العملية فلتن كانت الفلسفة قد لبثت خلال عصور طويلة خادمة للدين — كما قيل عنها — فقد آن لها أن تخدم سيدا آخر ، هو العلم ، الذى كتبت له السيادة فى عصرنا الحديث ، ولعل الفاصل بين مرحلتين متتابعتين من مراحل التفكير الفلسفى ، لم يبلغ قط من الاتساع والعمق ، ما بلغه الفاصل بين المرحلة الحديثة التى بدأت فى النصف الثانى من القرن الماضى ، وبين المراحل السابقة جميعا <sup>(١)</sup> ، وانما الفارق الجوهرى بين

Classic American Philosophers, ed. Max H. Fisch (١)

العهدين هو هذه النظرة العلمية التي شملت الحياة الإنسانية في شتى جوانبها .

وليس الأمر في ذلك مقتصرًا على أن طائفة من النتائج العلمية قد انتهى إليها العلماء ، وما أدت إليه تلك النتائج من تغير في أوضاع الحياة ، بل كان أهم من هذا وذلك ، أن ازداد اعتماد الناس على العلم والعلماء في حل مشكلاتهم على اختلاف ضروبها ، وازداد بالتالي إقبال الناس على الدراسة العلمية ، ولا غرابة في هذا التحول السريع ، بعد أن تحول وجه الحياة كلها نتيجة للانقلاب الصناعي ولو اُحِقَ ، إذ أصبحت ملايين الناس صناعًا في المدن بعد أن كانوا زرعًا في الريف ، واشتد الاهتمام بموارد الطبيعة وطرائق استغلالها واستخدامها ، فلم يكن بد من تغيير أساسي شامل لأنظار الناس ، ولم يكن بد كذلك من أن ينعكس هذا التغيير في مذاهب الفلسفة ومناهجها .

فاذا أردت فكرة واحدة رئيسية يجوز لك أن تتخذها محورًا لما أصاب الفلسفة من تغير في العصر الحديث ، تغيرًا هو إلى الثورة أقرب منه إلى التطور ، فقل إنها الانتقال من البحث عن « العنصر الثابت » إلى البحث عن « مبدأ الصيرورة » ، ذلك أن الكثرة الغالبة من الفلاسفة فيما مضى كانوا يؤمنون بأن وراء هذا التغير البادي في ظواهر الطبيعة عناصر ثابتة دائمة لا تتحول ولا تتبدل ، وجعلوا

همهم البحث عن ذلك العنصر الثابت أو العناصر الثابتة ،  
فهذا الانسان — مثلا — ما ينفك متغيرا في أحواله وأطواره  
فهو طفل وشاب وكهل وشيخ ، وهو أنا صحيح البدن وأنا  
مريض ، لكنه مع ذلك يحتفظ بذاتية واحدة مستمرة رغم  
ما يتتابه من تغير ؛ واذن فعلينا أن نزيح هذا الغشاء المتبدل  
لنكشف وراءه عن حقيقته الثابتة ، من روح أو نفس أو عقل  
أو ما شئت من أسماء ، وقل هذا في كل شيء : في المنضدة  
والشجرة والنهر والجبل ، بل قله عن الكون بأسره جملة  
واحدة باعتبارها كائنا واحدا.. هكذا كانت الفلسفة فيما مضى  
— الا استثناءات قليلة جدا — تبحث عن الثبات وراء التغير  
أما اليوم فقد جاءها العلم بفكر جديد — وعلى رأسه فكرة  
التطور — جعل هذا التغير نفسه هو طبيعة الأشياء وحقيقتها  
ومن ثم أقلعت عن البحث عما ليس له وجود ، وطفقت تجارى  
العلم في وجهته ، وتوازيه في منحاه ، فتجعل التغير والتطور  
والسير والترقى مدار بحثها .

ولك أن تصف هذا الانتقال بالفلسفة من مجال البحث  
عما هو ثابت الى مجال النظر فيما هو متغير بحكم طبيعته ،  
لك أن تصف هذا الانتقال بعبارة أخرى ، فتقول انه انتقال  
من اللاهوت وما يجرى مجراه الى العلم وما يدور مداره ،  
فقد كان اللاهوت يفض النظر عن الظواهر المتغيرة لبحث  
فيما هو ثابت وراء هذا التغير ، فوراء الكون المادى المتغير

اله ثابت ، ووراء جسم الانسان المتغير روح ثابت ، ووراء  
أى شىء مادی متغير عنصر ثابت وهكذا ، وكانت هذه  
« الثوابت » أعلى منزلة من ظواهرها المتغيرات ، بل كثيرا  
ما انتهى الأمر بالفلاسفة الى انكار وجود هذه المتغيرات  
انكارا يبطل وجودها ، حتى لا يتصف بالوجود الا ما هو  
حق مطلق لا يتغير مع تغير المكان والزمان .

ذلك كان أمر اللاهوت وما اقتضاه من تفكير فلسفى  
مثالى على مر العصور ، ثم جاء العلم الحديث ، وفى مقدمته  
فكرة التطور ، فلم يعد هنالك ما هو « ثابت » لأن الطبيعة  
كلها تغير دائم وتطور دائم ، لم تعد تستطيع — كما كنت  
تستطيع فيما مضى — أن تصنف الكائنات أجناسا وأنواعا ،  
بحيث يظل التقسيم الى الأبد قائما ، وذلك لأن الكون متطور  
تتغير أجناسه وأنواعه ، فقد كان الانسان — مثلا — يعد  
نوعا قائما بذاته لا صلة بينه وبين سائر الكائنات من حيث  
التقسيم ، فاذا هو الآن حلقة من حلقات التطور فى عالم  
الحيوان ، وكذلك كان الانسان نوعا قائما بذاته من حيث  
اتصافه بالعقل والذكاء مما لا يتصف به كائن سواه ، واذا  
هذا الانسان اليوم بعقله وذكائه ظاهرة طبيعية تناسب فى  
مجرى الطبيعة بما فيها من شتى الظواهر ، فان كان للانسان  
ذكاء عقلى يتميز به ، فما ذاك الا وسيلة بيولوجية-يتصل عن  
طريقها ببيئته ليحيا ، كما لكل كائن حى آخر وسيلته التى  
يتصل بها مثل هذا الاتصال .

حل العلم محل اللاهوت سيدا تخدمه الفلسفة وتتبعه ،  
فأصبحت شارحة للعلم بعد أن كانت مؤيدة للدين ، وبات  
« المعمل » ومناهجه ونتائجه ميدان الفلسفة كما هو ميدان  
العلوم : العلوم تجرى التجارب وتنتج النتائج ، والفلسفة  
وراءها تحلل وتشرح وتستخرج المضمون وما يقتضيه  
بالنسبة الى الحياة الانسانية ، بعد أن كان « الدير »  
أو ما يشبهه من أبراج وصوامع ملاذ الفلسفة كما كان ملاذ  
الدين : فالدين يستلهم الوحي والفلسفة من ورائه تسنده  
وتؤيده ، قد أصبح المعمل هو ميدانها ؛ فلا غرابة أن يقول  
« پيرس » — الذى سنحدثك عنه فى هذا الفصل بعد قليل  
— ان الفكر فى عصرنا هذا العلمى العلمى لم يعد بحاجة الى  
السكون والظلام اللذين كان يستعين بهما فيما مضى ، بل  
أصبحت حياته مرتبطة بتجارب المعامل التى تقام فى وضوح  
النهار (١) .

هذه الفلسفة العلمية العملية ، التى يطلق عليها اسم  
الفلسفة البراجماتية، قد أصبحت طابعا يميز التفكير الأمريكى  
حتى ليرتبط بها هذا التفكير على أقلام الكتّاب وألسنة  
المتكلمين فى أرجاء العالم ارتباطا يجعل الواحد منهما دالا  
على الآخر ، فإن قيل « فكر أمريكى » وثب الى الأذهان  
صفته البراجماتية ، وإن قيل « فلسفة براجماتية » ورد على

---

(١) Peirce, Collected Papers : ج ٥ ، فقرة ٢٠ : .

الخاطر معها الفكر الأمريكى ورودا مباشرا ، وساعد على هذا الارتباط بين الموصوف وصفته — فضلا عن أنها فلسفة نشأت فى الولايات المتحدة وتعهدوا أعلام من أبناء تلك البلاد — أنها كذلك جاءت صورة تصور وجهة الثقافة الاجتماعية هناك ، فليس فى الولايات المتحدة بين الطبقات كل ما تراه فى غيرها من فوارق وفواصل ، اذ أن مكانة الفرد فى المجتمع لا يحددها ما قد هبط اليه من أسلافه من ثروة أو جاه ، انما المقياس الذى يعلو به الفرد أو يهبط هو ما أتجه اذن فالأساس هو العمل ، هذا الى أن العمل لم يعد هناك منفصلا عن القدرة العقلية كما كانت الحال فى شتى عصور التاريخ ، بحيث لا تستطيع وأنت فى أمريكا أن تقسم الناس قسمين ، فهذا مفكر وذلك عامل ، لأن المفكر هناك انما يفكر فى مجال عمله ، والعامل يطبق فى عمله نظرات فكره ، وبهذا اشتدت الصلة بين نشاط العقل من جهة وعمل اليدين من جهة أخرى ، ولم تعد التفرقة قائمة — كما كانت — بين الرأس واليدين ، ففريق من الناس يحيون برءوسهم وفريق آخر يعيشون على كدح أيديهم ، هذه التفرقة التقليدية التى برزت واضحة فى جمهورية أفلاطون ، والتى لا يزال أثرها واضحا فى كثير جدا من أقطار العالم ، وسأرت المدارس فى أمريكا هذا الاتجاه ، فأصبح كل متعلم تقريبا يمزج الى حد كبير بين حياته العقلية ونشاطه البدنى ، ولم تعد الأبراج العاجية ملاذ الفلاسفة هناك ، بل نشأ فلاسفتهم من ميادين

العمل ، اذ نشأوا في مزرعة أو مصنع أو سوق للتجارة ، حتى اذا ما تحدث الواحد منهم عن هذه الأشياء ، جاء حديثه عن خبرة شخصية ، لا تقلا عن كتب قرأها في الزراعة أو في الصناعة أو في التجارة <sup>(١)</sup> ، فاذا جاز أن نعد اعتزال الفلاسفة في أبراجهم ضربا من الأرستقراطية العقلية ، وامتزاجهم مع سائر عباد الله في ميادين العمل نوعا من الديمقراطية ، فلا شك أن الفلسفة البراجماتية — على هذا الاعتبار — تصبح انعكاسا للديمقراطية السياسية في مجال التفكير النظرى .

على أن هذه الفلسفة البراجماتية ليست في حقيقة الأمر نباتا جديدا منقطع الصلة بالماضى ، فها هو ذا أحد أعلامها « وليم جيمس » — وسنحدثك عنه في الفصل التالى — يقول عنها على غلاف العنوان نفسه الذى يصدر به كتابه فيها انها « اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير » فماذا يعنى ؟ أكان التفكير فيما مضى مصطبغا بنفس الصبغة العلمية العملية التى تميز الفلسفة البراجماتية ؟ وان كان الأمر كذلك فأين الجديد ؟ أم هى جدة فى الاسم وحده ، أما الطريقة فقديمة كما هو ظاهر المعنى فى عبارة « وليم جيمس » ؟ الجواب على ذلك يردنا الى الفلسفة الانجليزية التى كانت بغير شك وثيقة الصلة بالاتجاهات الفكرية فى الولايات

---

Blau, Joseph, Men and Movements in American (١)

Philosophy. : ص ٢٢٩ .

المتحدة ، حتى لقد ظلت هذه الاتجاهات صدى لها قبل أن تتمخض عن لون أمريكي صريح وطابع متميز فريد .

فالوجهة السائدة بين فلاسفة الانجليز : يكن ولوك وباركلي وهيوم ومل ، هي الاعتماد على الخبرة الحسية ؛ أى على التجربة كما تأتى بها الحواس مما تشاهده وتتأثر به ، واذن فلا جديد من هذه الناحية ، أعنى أنه لا جديد فى انصراف المذهب البراجماتى الى عالم الواقع كما يتبدى فى خبراتنا الحسية ، لكن الجديد هو فى استبدال النظر الى المستقبل بالنظر الى الماضى ، التجريبية الانجليزية تلتفت الى الوراء ، الى الماضى ، والبراجماتية الأمريكية تنظر الى الأمام الى المستقبل ، ذلك أن الفيلسوف الانجليزى عندما أراد تحليل المعرفة الانسانية ، شغل نفسه بردها الى أصولها وبالنظر فى كيفية اتصالها بتلك الأصول ، اذ راح يحل العلاقة بين الأشياء الخارجية وما تطبعه على حواسنا من آثار وبين حصيلتنا من المعرفة التى تنشأ عن ذلك ، أما المذهب البراجماتى فيربط معارفنا بعالم التجربة ، لا من حيث النشأة بل من حيث النتائج ، فالفيلسوف الأمريكى اذ يقف أمام عبارة تعبر عن واحدة من أفكارنا ، لا يسأل — كما يسأل زميله الانجليزى — كيف نشأت وكيف جاءت ؟ بل يسأل نفسه : ما النتائج التى تترتب على هذه الفكرة فى عالم الواقع ؟

وانه لما يلفت النظر أن التجريبية الانجليزية قد اتجهت نحو « النتائج » في مجالين من مجالات التفكير : في مجال العلوم وفي مجال الأخلاق ، لكنها لم تتجه هذه الواجهة في بقية التفكير النظري ، فجاءت البراجماتية الأمريكية لتكمل هذا النقص ، وتجعل النظر الى النتائج مبدأ شاملاً لميادين الفكر جميعاً ، نعم كان النظر الى « النتائج » العملية رائد الباحث في العلوم ، فلم يكن مقياس « الفرض » العلمى الذى يفرضه العالم فى محاولته تفسير ظاهرة طبيعية ، الا ما يترتب على هذا « الفرض » من نتائج ، فان وجدت النتائج المترتبة على الفرض مطابقة لما يحدث فى الواقع ، أصبح « الفرض » نظرية علمية مأخوذاً بها ، وكذلك كان النظر الى « النتائج » العملية رائد الفيلسوف الأخلاقى فى انجلترا — بصفة عامة — كما هى الحال مثلاً فى مذهب المنفعة الذى أخذ به « مل » ، ومؤداه أن الفعل يكون فضيلة أو رذيلة حسب ما يترتب عليه من نتائج تسعد الناس أو تشقيهم ، والفعل الذى ينشأ عنه أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد من الناس هو الفعل الفاضل ، واذن فلا تستطيع — وأنت ازاء فعل تريد الحكم عليه من الوجهة الخلقية — لا تستطيع أن تطلق هذا الحكم على الفعل الا بعد النظر الى نتائجها التى ستترتب فى عالم الواقع على أدائه ، فاذا كان النظر الى « النتائج » العملية فى عالم الواقع هو مقياس الحكم على الفروض العلمية ، ومقياس الحكم على الأفعال

حكماً خلقياً ، فلماذا لا يكون هو نفسه مقياس الحكم على  
الفكرة كائنة ما كانت ؟ لماذا وأنت ازاء فكرة ما ، تريد الحكم  
عليها بصواب أو بخطأ ، لا تنظر اليها من حيث نتائجها ، فإن  
أتتجت عملاً تصلح به حياة الانسان كانت فكرة صائبة  
والا فهي فكرة خاطئة ، هذا هو أساس الفلسفة البراجماتية  
— الفلسفة العلمية العملية — التى هى طابع الفكر الأمريكى  
الحديث ، فاذا كانت « البراجماتية » اسماً جديداً لطريقة  
قديمة ، فذلك لأن الطريقة كانت متبعة — ولا تزال متبعة  
— فى ميدان العلوم وفى ميدان الحياة اليومية ، ثم أمسك  
الفلاسفة عن تطبيقها فى مجال تفكيرهم النظرى ، فالطريقة  
قديمة كانت — ولا تزال — قائمة ، وأما الجديد فهو  
تعميمها على كل ضروب الفكر ، والفضل فى هذا الجديد هو  
أولاً لـ « پيرس » الذى وضع الأساس ثم لـ « چيمس »  
و « ديوى » اللذين سارا على نهجه بعد شئ من التعديل  
عند كل منهما ، وسنكمل هذا الفصل بالأول ، لنقصر الفصل  
التالى على الآخرين .

٢ — « تشارلز ساندروز پيرس » (١) واصطناع المنهج العلمى :

هو مثل من الأمثلة الكثيرة التى يعترف فيها الناس  
بالفضل بعد أن يمضى عن الحياة صاحب الفضل ، فما أكثر

---

(١) Charles Sanders Peirce

هؤلاء الذين يجزيهم معاصروهم اهمالا بنبوغ ، حتى اذا ما انقضت أعمارهم ، تنبه أبناء الجيل التالى أو الأجيال التالية لما كان المعاصرون قد أهملوه وغمروه ، فاعجب لهذا المفكر المبدع الفريد يتعذر عليه أن يجد منصبا علميا فى جامعة الا مرة واحدة بعد اخفاق تلاحق مرات عدة ، ولا علة لذلك الا أنه جدد وابتكر ولم يذهب مع سائر أصحاب الفكر فيما ذهبوا اليه ، ولد عام ١٨٣٩ لوالد كان نجما لامعا فى الرياضة والهاك فى أمريكا ، فكان هذا الوالد الرياضى أول عامل وأقوى عامل فى توجيه « پيرس » وجهة التفكير العلمى الدقيق ، حتى اذا ما شب درس فى جامعة هارفارد علوم الرياضة والطبيعة ، واشتغل معظم حياته باحثا علميا يبتكر الجديد ويشق لنفسه فى الفكر طريقا فريدا ، فكانت الثمرة هذا الانتاج الذى بدأ مدرسة فكرية جديدة ، أخذت تضرب بجنورها حتى أصبحت تنشر اليوم ظلها على الولايات المتحدة باسم الفلسفة البراجماتية ، بل أخذت تمتد بفروعها خارج بلادها فيؤيدها المؤيدون ، ويحترمها الناقدون ، وجمع انتاجه فى مجلدات ستة هى « مجموعة أبحاثه » (١) ينقصها البناء الذى يضمها فى نسق واحد ، وان لم تعوزها غزارة الفكر وأصالته .

لم يكن « پيرس » شعبيا فى كتابته ، ولذلك فهو يعسر

على القارئ من لم يأخذوا أنفسهم بفهم مصطلحاته التي خلقها لنفسه خلقا ليعيد بألفاظه عن استعمالها في الحياة اليومية ، انه يريد الدقة في تفكيره وتعبيره ، لكن الألفاظ السارية في الشئون التجارية معيبة بالغموض ، فلو تقل هذه الألفاظ باستعمالاتها اليومية استحال عليه ما أراد لفكرته من دقة وتحديد ، لذلك اضطر الى صياغة ألفاظ خاصة به ، روى فيها أن تكون « غليظة » حتى لا يستسيغها عامة الناس فتسرى بينهم فتعود الى الغموض من جديد ، وخير مثل يساق توضيحا لهذا الميل فيه ، هو استعماله لكلمة « البراجماتية » نفسها التي شاعت بعد ذلك اسما لمذهبه ، فقد كان السؤال الرئيسى الذى ألقاه على نفسه ليحاول الاجابة عنه هو هذا : ما هى « الفكرة » ؟ متى يجوز لك أن تسمى العبارة « فكرة » ومتى لا يجوز ؟ ولما انتهى الى أن « الفكرة » هى ما « تعمله » ، أى هى فى نتائجها العملية المترتبة عليها ، خشى أن يستعمل اللفظة التجارية الدالة على هذا المعنى ، وهى لفظة practice ، فصاغ لنفسه كلمة قريبة منها لتدل على ما يريد ، ولتكون اصطلاحا خاصا من مجال بحثه الخاص ، وهى كلمة pragmatism ، ولكن هل أنجاه هذا الحرص كله مما خشى الوقوع فيه ؟ كلا ، بل جاءه البلاء من رجال الفكر قبل أن يجيئه من سواد الناس ، ذلك أنه حين ابتكر مذهبه هذا ابتكارا — وسنورد تفصيله فيما بعد — وابتكر له اسمه كذلك ، انما كان محور الرئيسى

هو أن يجعل كل تفكير يجرى على أساس ما يجرى في معامل العلوم الطبيعية ، ولما كانت « الفكرة » في العمل لا تقبل إلا إذا كان لها نتائج عملية يشاهدها كل من أراد أن يشاهد ، فقد جعل هذا نفسه هو مبدأ نظريته في المعرفة ، فالمعرفة — كائن ما كانت — لا تستحق هذا الاسم إلا إذا كانت لها نتائج عملية يمكن لكل انسان أن يشاهدها إذا أراد ، لكن مذهبه هذا الجديد ، باسمه هذا الجديد ، لم يكد يتناوله سواء من أنصار المذهب أنفسهم ، مثل « جيمس » و « ديوى » حتى حوروه ، وجعلوا النتائج العملية التي ترتب على « المعرفة » لتكون « معرفة » جديدة بهذا الاسم مما يكون له أثر على الشخص ذاته صاحب المعرفة ، فيكفى أن يقول صاحب الفكرة عن فكرته ان لها أثرا نفسيا في حياته لتكون فكرته هذه مقبولة على أساس المذهب البراجماتى ، كأن يقول قائل مثلا ان عقيدته في الله ذات أثر عملى في حياته لأنها تجعله أكثر تفاؤلا وأشد اقبالا على صعاب الحياة ومشكلاتها ، فتكون عقيدته تلك مقبولة من الوجهة البراجماتية لأنها عقيدة ذات نتائج محسوسة في حياته العملية لكننا اذا أخذنا بهذا التعديل ، جعلنا المعرفة ذاتية فردية نسبية ، وهو ما لم يرد « بيرس » الذى أصر على أن يكون مقياس الفكرة — أى فكرة — هو نفسه مقياس العلم للفكرة العلمية ، وهو أن تكون عامة للناس لا ذاتية فردية ، وأن يشهد الجميع نتائجها لا أن يكتفى فى ذلك على صاحبها

رأى « بيرس » أن حرصه الشديد في البعد عن الألفاظ الجارية في الحياة اليومية لم ينقذه من تحريف أغراضه ، اذ هكذا — كما رأيت — أخذ عنه أنصار مذهبه كلمته ؛ لكنهم استخدموها فيما لم يرد هو أن يستخدمها فيه ؛ فاجأ الى تعديل الكلمة باضافة حروف زائدة اليها ، بحيث أصبحت pragmatism لعلها بذلك « أن يكون لها من انقبح ما يصرف عنها الخاطفين ( اللصوص ) »<sup>(١)</sup> .

ويدور المذهب البراجماتى عند « بيرس » حول محورين أساسيين ، يلتقيان في النهاية عند نقطة واحدة ، وهما مشكلة « المعنى » ومشكلة « الاعتقاد » — أما الأولى فهي محاولة الاجابة عن هذا السؤال : متى يكون للكلمة أو للعبارة « معنى » ؟ وأما الثانية فهي تجيب عن هذا السؤال : ان كان لدى اعتقاد معين بأن هنالك في العالم الخارجى شيئاً ما ذا صفة معينة ، فما التحليل الصحيح لمثل هذا الموقف ؟

«معنى» الكلمة أو العبارة هو مجموعة ما يمكن للانسان أن يؤديه من أعمال مسترشداً بالكلمة أو العبارة ، وما ليس يهدى الى عمل معين فلا معنى له ، فالأفكار — أى الكلمات والعبارات — اما أن تكون خططا للسلوك العملى أو لا تكون شيئاً على الاطلاق ، فاذا وجدت فكرة — مهما يكن من أمرها — لا تدلك على أنواع السلوك الذى تسلكه فى عالم

---

(١) Peirce, Collected Papers : ج ٥ ، فقرة ٤١٤ .

الواقع ، فاعلم أنها فكرة باطلة ، أو قل انها ليست شيئاً ، وانه لما يلفت النظر بالنسبة الى ما يصادف الانسان في حياته الفكرية من مشكلات ، أن بعض هذه المشكلات لا يجد سبيله الى الحل مهما تقدمت المعرفة البشرية ، على حين أن بعضها الآخر مصيره الى الحل اذا ما توافرت للانسان المعرفة الكافية لحلها ، فللنظر الى المشكلات التي من النوع الأول — وهي المشكلات الفلسفية التأملية — لعنا ندرك السر في تعذر حلها ، خذ مثلاً لذلك مشكلة كهذه : هل العقل والمادة عنصران مختلفان أم أن أحدهما يمكن رده الى الآخر؟ أو مشكلة كهذه : هل الروح خالدة أم فانية ؟ وسل نفسك لماذا استعصى أمثال هذه المشكلات على الحل بالرغم مما أُنفق فيها الفلاسفة من جهود ؟ أكان ذلك لأن الانسان عاجز في علمه عن مواجهتها وحلها ، أم لأن المشكلات التي من هذا القبيل بحكم طبيعتها مستحيلة على الحل ، لا لأنها أصعب من أن يستطيع الانسان حلها ، بل لأنها ليست بمشكلات حقيقية ، لأنها ليست بذات أفكار ، وكل ما فيها كلمات لا تحمل معنى لأنها لا ترسم سلوكاً ؟ وأول ما ينبغي أن تنبه اليه في هذا الصدد هو أن المشكلة الحقيقية هي ما يحتمل الحل يوماً ما ، ان لم يكن اليوم فغداً أو بعد مئات السنين ، أعني أنه لا بد أن يكون الحل ممكناً ، أما ان تكشف لنا ازاء مشكلة مزعومة أن حلها مستحيل بحكم طبيعتها ، فعندئذ لا يجوز أن نكتفى بالقول عنها انها مشكلة عسيرة ،

بل يجب اخراجها من عداد المشكلات الحقيقية لأنها ليست منها وان تكن قد اتخذت صورة المشكلات الحقيقية بأن وضعت على هيئة سؤال يتطلب الجواب ، فمتى نحكم على مشكلة مزعومة بأنها « زائفة » ؟ نحكم عليها بالزيف اذا لم يكن موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلا أو امكانا ، ونضع هذا بعبارة أخرى فنقول ان المشكلة الزائفة التى يجب اطلاقها هى التى تدور حول كلمات ليست بذات معنى لأنها لا ترسم سلوكا ، فمعنى الكلمة هو السلوك الذى يترتب عليها ولا معنى لها غير ذلك ، فماذا فى وسعت أن تعمله ازاء العقل والمادة لتعلم ان كانا عنصرين مختلفين أو لم يكونا ؟ وماذا فى وسعت أن تعمله لتعلم ان كانت الروح خالدة أو فانية ؟ وعلى أى وجه يتغير السلوك اذا كان العقل والمادة عنصرين مختلفين أو متفقين ؟ وماذا يكون نوع الآثار العملية المشاهدة فى عالم الواقع حين تكون الروح خالدة ، ثم كيف تتغير تلك الآثار العملية المشاهدة حين تكون الروح فانية ؟ واضح ألا سلوك يقابل أمثال هذه المشكلات ، وبالتالي فلا معنى ، واذن فهى مشكلات زائفة .

ان الناس يتفقون على المعنى المفهوم من « صلابة » الماس — مثلا — لأنهم يشتركون معا فى مشاهدة السلوك الذى تعنيه كلمة « صلابة » وهو أن الجسم « الصلب » يחדش بقية الأجسام وهو لا ينخدش بها ، هذا سلوك

تستطيع أنت ويستطيع كل انسان أن يؤديه ، وهو أن يمسك بقطعة المادة الصلبة ثم يضغط بها على مادة ثانية فتالته وهكذا ، ويكون هذا السلوك الظاهر هو نفسه « معنى » كلمة « صلب » حين نصف الماس بالصلابة ، ولك أن تسأل الآن : لماذا لا يتفق الناس على معنى كلمات مثل « حرية » و « ديمقراطية » وما الى ذلك من كلمات ، اتفاقهم على معنى كلمة « صلابة » ؟ والجواب هو أن المعنى يتحدد حين يتحدد نوع السلوك المترتب على أمثال هذه الكلمات ، وما دما لم نحدد بعد مثل هذا السلوك ، بالنسبة لكلمة من الكلمات فستظل بغير معنى .

والعبارة تكون ذات معنى لو كانت كل كلمة فيها مما يمكن تحويله الى سلوك وعمل ، فاذا وقعنا من عبارة على كلمة لا ندرى ماذا يكون السلوك الذى هو معناها ، فسدت العبارة بأسرها وأصبحت كلاما خاليا من الدلالة ، لا فرق فى ذلك بين أى عبارة تقولها وبين العبارة التى تقولها عالم الطبيعة فى معمله ، فهذا العالم الطبيعى فى معمله اذا ما استخدم كلمة — وحدها أو فى عبارة — كان لابد أن يكون ثمة ما يقابلها من اجراءات عملية تؤدى ، فلو استخدم — مثلا — كلمة « ثقل » أو « سرعة » أو « انعكاس الضوء » أو ما شئت من كلمات ، عرف ماذا يعمل ازاء الشئ المتصف بالثقل أو بالسرعة أو بالانعكاس ، وهكذا الأمر فى كل كلمة

وكل عبارة يجوز النطق بها في أى موقف من مواقف الكلام الذى يراد به التفاهم بين الناس ، ونعود الآن الى سؤالنا الأول : متى تكون المشكلة التى يراد حلها مشكلة حقيقية ؟ والجواب هو : تكون كذلك او أمكن أن يخضع حلها للتجارب العملية ، أعنى أن يكون جوابها سلوكا يؤدي في عالم الواقع ، والا فهى مشكلة زائفة .

الكلمة من كلمات اللغة ، أو العبارة من عباراتها ، هى بمثابة ارشاد لما يمكن عمله ، وما لا تكون كذلك لا يجوز أن تكون جزءا من اللغة ذات المعنى ، هكذا يجب أن نعرف الكلمات ، فلا يكون تعريف الكلمة بكلمات أخرى ، وهذه بأخرى ، بحيث نظل ندور في كلمات ونوهم أنفسنا بأننا قد « عرفنا » معنى الكلمة المراد تعريفها ، كلا ، انما تعريفها هو الخطة السلوكية التى هى منظوية عليها ، « فحوى الكلمة أو العبارة انما يقع بأسره في حدود دلالتها على ما يمكن أدائه في الحياة السلوكية » <sup>(١)</sup> وهى بغير معنى اذا لم يكن لها مثل هذه الدلالة العملية ، وهذا المقياس العملى بعينه هو الذى تقيس به العبارة — لا من حيث معناها فحسب — بل من حيث كونها صوابا أو خطأ ، فالعبارة من عبارات اللغة لا بد أن يكون شأنها شأن أى فرض علمى ، بحيث

---

(١) Buchler, Justus, The Philosophy of Peirce : Selected

Writings : ص ٣١ .

يمكنك ازاءها أن تقول : لو كانت هذه العبارة صادقة لترتب عليها كذا وكذا في دنيا العمل والسلوك والتجارب ، ثم تنطلق الى هذه الدنيا التجريبية لترى هل يترتب عليها ما توقعته فتكون صحيحة والا فهي باطلة ، لكن هب أنك ازاء عبارة يطلب اليك وصفها بصواب أو بخطأ ، مع أنها لا تدلك على نتيجة واحدة عملية يمكنك الرجوع اليها لتفصل بها بين حالتى الصواب والخطأ ، فهل يسمعك عندئذ الا أن تخرج مثل هذه العبارة من حدود الكلام المفهوم ؟

ولما كان معنى العبارة هو نفسه ما يترتب عليها من عمل ، تنج عن ذلك أن العبارتين اذا اختلفتا لفظا واتخذتا في العمل الذى يترتب عليهما ، كاتتا متحدتين في المعنى على الرغم من اختلافهما في اللفظ ، والعكس صحيح أيضا ، وهو أنه اذا اتفقت عبارتان في اللفظ ثم ترتب على كل منهما عمل يختلف عن العمل الذى يترتب على الأخرى ، كاتتا مختلفتين في المعنى وان اتحدتا في اللفظ ، ومن أنفع الأمثلة التطبيقية التى نسوقها لذلك ، هذه الاختلافات التى تقوم بين المذاهب الفلسفية ، والتى كثيرا ما تكون اختلافا في اللفظ فقط مع اتحادها في الجانب السلوكى ، واذن فلا اختلاف ، وبالتالي فلا إشكال ، مثال ذلك هذه المشكلة القائمة بين الواقعيين والمثاليين حول طبائع الأشياء ، فهل للشئ الخارجى وجود مستقل عن الذات العارفة ، أم أن وجوده ليس الا ما تعرفه

الذات عنه ؟ يقول الواقعي ان للشيء وجودا مستقلا خارج  
الانسان سواء عرفه هذا الانسان أو لم يعرفه ، ويقول  
المثالي ان الشيء موجود في ادراك الانسان له ، ولو لم يكن  
هنالك العقل الذي يدرك الشيء لما كان لهذا الشيء وجود ،  
وبعبارة أكثر تفصيلا وتحديدًا ، يفرق الواقعي بين نوعين  
من صفات الأشياء الخارجية فمنها صفات توجد في الشيء  
ذاته بغض النظر عن وجود الذات المدركة له ، كشكله  
وحجمه ، وهذه هي ما تسمى بالصفات الأولية ، لكن هنالك  
الى جانبها صفات ثانوية ، كاللون والطعم ، لا تكون في  
الشيء ذاته ، بل تتكون عند من يدرك الشيء ، فالشيء  
كما هو في الخارج لا لون له ولا طعم ، وانما اللون والطعم  
من صنع حواسنا ، وأما المثالي فلا يفرق في ذلك بين صفات  
أولية وثانوية ويجعلها جميعا من صنع العقل المدرك للشيء ..  
هذان رأيان مختلفان عن طبيعة الشيء الخارجي . أهو قائم  
بذاته في الخارج مستقلا عن الانسان ، أم أن وجوده متوقف  
على وجود العقل المدرك ؟ فكيف تفصل بين هذين الرأيين  
من حيث الصواب والخطأ ؟ لو كان الأمر كلاما في كلام  
لما انتهينا الى نتيجة حاسمة ولو لبثنا نناقش الأمر الى يوم  
الدين ، لكن طبق القاعدة البراجماتية في المعنى ، وهي أن  
تسأل عن نوع السلوك الذي يترتب على قول الواقعي ونوع  
السلوك الذي يترتب على قول المثالي ازاء شيء معين ، فماذا  
عسى أن أجد من النتائج العملية في هذه المنضدة التي أمامي

إذا صح قول الواقعيين عنها ، ثم ماذا عسى أن أجد فيها إذا  
صح قول المثاليين عنها ؟ ما هو الاختلاف في التجربة العملية  
بين الرأيين ؟ انه لا اختلاف ، واذن فالرأيان — على اختلافهما  
في اللفظ — متحدان في المعنى .

وننتقل الآن من مشكلة « المعنى » الى مشكلة  
« الاعتقاد » ، والمشكلتان مرتبطتان على كل حال احدهما  
بالأخرى ، وتؤديان الى نتيجة واحدة ، فما المقصود حين  
تقول إن لديك فكرة أو اعتقاداً بأن كذا وكذا صواب ؟  
يجيب « بيرس » ان المقصود ها هنا هو أن لديك عادة  
سلوكية معينة أنت شاعر بوجودها وتستطيع ممارستها ازاء  
هذا الذي تقول عنه انه صواب .. فالفكرة التي تظن بها  
الصواب تأويلها هو ما أنت على استعداد للقيام به من عمل  
ازاءها « (١) ولنضرب لذلك مثلاً يوضح ما يريده « بيرس »  
بهذا التحديد لمعنى الاعتقاد أو الفكرة ، هبك قد رأيت على  
أرض الغرفة شيئاً « اعتقدت » أنه ثقل من أثقال الحديد  
التي يحملها الرياضيون ، فما معنى هذا « الاعتقاد » الذي  
نشأ لديك ازاء الجسم المعين الذي رأيته ؟ معناه طائفة من  
القواعد تضبط بها سلوكك ازاء ذلك الجسم ، فلو أردت  
السير على أرض الغرفة ماراً به ، وجب أن تدور حوله  
أو تخطو من أعلاه حتى لا تعثر قدمك عليه فتقع ، وإذا أردت

(١) Peirce, Collected Papers : ج ٥ ، فقرة ٣٥ .

حملة فلا بد أن تستعد لذلك استعدادا عضليا يتناسب مع ثقله المنتظر ، وهكذا — هذه « النتائج العملية » التي تترتب على « اعتقادك » بأن ما أمامك ثقلا من حديد ، هي نفسها مغزى ذلك الاعتقاد ومضمونه ومعناه ، وقل هذا في كل « اعتقاد » لديك عن العالم الخارجى وما فيه من أشياء ، فلا يكون « الاعتقاد » جديرا باسمه الا اذا كان دالا على أنماط من السلوك العملى حيال الشيء الذى يتعلق به ذلك الاعتقاد ، لكن افرض أن قائلا زعم بأن على أرض الغرفة « شيطانا » لا تراه العيون ولا تمسه الأيدي ولا تعثر به قدم السائر ولا يمكن حملة من مكانه ولا زحزحته ولا ينعكس عليه الضوء الساقط ، فما هو السلوك الذى يقتضيه « اعتقاد » كهذا ممن يسير على أرض الغرفة ، انه لا سلوك ، وبالتالي فليس « الاعتقاد » بذى معنى .

ويرتبط « بالاعتقاد » الشعور « بالشك » لأنهما حالتان مصلة احدهما بالأخرى ، ذلك أنك لو « اعتقدت » فى امر معين ، ثم سلكت ازاءه حسب اعتقادك فيه ، فوجدت ما يعطل هذا السلوك أو يغيره على أى وجه من الوجوه ، « شككت » فى اعتقادك الأول الذى كان باعث ذلك السلوك أو بعبارة أخرى ، يحدث الشك كلما وجدنا اختلافا بين السلوك الواقع والسلوك المتوقع ، أما اذا كان السلوك الذى توقعناه هو نفسه السلوك الذى أجريناه ، فيظل اعتقادنا

الذى بعثنا على السلوك قائما ، ونعود الى ثقل الحديد الذى  
سقناه مثلا ، فلو « اعتقدت » أو ظننت أن ما أمامك ثقلا  
ثقيلا من حديد : وأردت حمله ، تأهبت لذلك بما يتناسب  
مع ذلك الاعتقاد ، لكن افرض أنك حملته على هذا الظن  
فإذا هو أخف جدا مما توقعت ، فماذا يحدث لشعورك  
ازاءه ؟ ستأخذك الدهشة أولا ، ثم يأخذك « الشك » فى  
صواب ما اعتقدته حين اعتقدت أنك مقدم على حمل ثقل  
من حديد ، ومن ثم تغير من اعتقادك لتتخذ ازاء الشيء  
اعتقادا آخر يتناسب مع العادات السلوكية المطلوبة للتصرف  
حياله ، كأن تعتقد — مثلا — أنه جسم مصنوع من ورق  
أو من خشب أو نحو ذلك ، ويترتب على العقيدة الجديدة  
قواعد سلوكية جديدة ، فلا تضعه فى النار اذا لم ترد له  
احتراقا ، ولا تقذف به من النافذة اذا شئت ألا يصيبه  
كسر أو عطب وهكذا ، وما هنا نضع أيدينا على مبدأ  
منهجى خطير ، وهو أن الباعث على التفكير العلمى والبحث  
المجدى هو الشعور بالدهشة الذى ينتابنا حين تدلنا المشاهدة  
على أن ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة لم تجر معنا فى  
خبراتنا على النحو الذى توقعناه لها ، فعندئذ فقط نشك  
فيما كنا قد اعتقدناه حيالها ، ونحاول أن نعتقد فى أمرها  
اعتقادا جديدا ، يتضمن نمطا سلوكيا جديدا .

ومؤدى هذا الذى أسلفناه من حيث حالة الشك ،

هو أن الشك لا يكون شكاً حقيقياً إلا إذا كنا ازاء موقف لم ينجح فيه السلوك الذى سلكناه على عقيدة معينة لدينا ، فتحتم أن نشك فى هذه العقيدة ، وأز تبحث لها عن بديل ، بحيث يقتضى هذا البديل سلوكاً يتفق مع الموقف الذى نحن بصدد التصرف حياله ، وهما هنا مكان مناسب لمناقشة « ديكارت » فى شكه المشهور الذى عرفت به فلسفته ، أكان شكه ذاك قائماً على أساس حقيقى مشروع ، أم كان شكاً مفتعلاً زائفاً ، لقد بدأ « ديكارت » بزعمه أنه « يشك » فى وجود الأشياء الخارجية ، و « يشك » فى وجود عقول فيمن يشاهد من الناس ، وهكذا ، لكنه وهو فى حالة « شكه » فى وجود المقعد الذى أمامه — مثلاً — كيف تصرف ازاءه بحيث كان هذا التصرف مختلفاً عن تصرفه وهو فى حالة « اعتقاد » بوجود المقعد ؟ أنه لم يحدث له أن سلك نحو المقعد بما توقع أن يكون سلوكاً عاججاً على افتراض أن المقعد موجود وله صفات معينة ، ثم وجد شيئاً غير الذى توقعه ، كأن وقع على الأرض حين أراد الجلوس ، مما كان يبرر له بحق أن « يشك » فى صواب اعتقاده الأول ، أنه لا اختلاف إطلاقاً فى عاداته السلوكية ازاء العالم الخارجى بين حالتي اعتقاده وشكه ، كان قبل شكه وأثناء شكه وبعد زوال الشك عنه يتصرف بمثل ما كان يتصرف أولاً ، ولحق فلم يكن ديكارت يشك إلا بالقول دون العمل ، فهو بهذا يكون شكاً مفتعلاً زائفاً .

الغاية التي قصد اليها « پيرس » من نظريته في « الاعتقاد » و « المعنى » هي أن سرى قواعد البحث العلمى على الفلسفة ، فلو أخذ عالم طبيعى بنظرية معينة ، واعتقد فى صدقها كان معنى هذا الاعتقاد أن ما تتوقعه منها فى السلوك العلمى هو نفسه ما يصادفنا فى خبراتنا ، ثم لو أراد متشكك أن يشك فى صدق تلك النظرية ، كان أساس هذا الشك أنه يجد فى التجارب العملية ما يختلف مع ما تتوقعه من تلك النظرية ، وعندئذ يقع عبء الاثبات على المتشكك ، فهو الذى نطالبه بأن يبين أين يجد الناحية العملية التجريبية التى تخالف ما تتوقعه على افتراض صدق النظرية ، فإذا كان هذا فى ميدان العلم ، فلماذا لا يكون هو نفسه منهج التفكير كذلك فى ميدان الفلسفة ؟ لماذا يسمح الفيلسوف لنفسه أن يقول قولاً لا يمكن أن تترتب عليه نتيجة عملية ، ومع ذلك يحسب أن لقوله معنى ؟ أين يكون المعنى اذن ؟ ثم كيف يتشكك الفيلسوف فى اعتقاد معين حين لا يكون فى الحياة العملية حالة تدعوه الى هذا الشك ؟ أين يكون موضع الشك اذن ؟ نعم ، انه لا « معنى » لقول ، ولا أساس « لاعتقاد » الا اذا كان ذلك المعنى أو هذا الاعتقاد هو نفسه خطة سلوكية يمكن أدائها ، وما ليس كذلك فلا هو بذى « معنى » ولا هو بالفكرة التى يجوز أن تكون منا موضع « اعتقاد » — هذا هو لباب المذهب البراجماتى عند « پيرس » .

ويفيـض « پيرس » القول في الفرق بين حالتى « الشك » و « الاعتقاد » ، وفى الطرائق المختلفة التى يسلكها الناس فى تثبيت اعتقاداتهم <sup>(١)</sup> ، لأنه يستحيل عليهم أن يعيشوا فى حالة شك مستمر ، ولابد لهم — لكى يضطربوا فى حياتهم العملية ونشاطها — من اعتقادات ثابتة عندهم ، ليتصرفوا على أساسها .

وأول ما يقال فى الموازنة بين حالتى « الشك » و « الاعتقاد » هو أن موضوعهما واحد ، ينتقل الانسان فى علاقته به من حالة الاعتقاد الى حالة الشك ، أو من حالة الشك الى حالة الاعتقاد ، حسب ما تقتضيه نتائج سلوكه ازاءه ، فالبارة الواحدة المعينة التى « أعتقد » فى صوابها ، هى نفسها التى « أشك » فى صوابها ، لو رأيت أن سلوكى على أساسها لا يمضى فى طريقه كما توقعت له أن يمضى ، وبين حالتى الشك والاعتقاد فرق عملى و فرق فى الشعور ، فأما الفرق العملى فهو أننا نربط حالة الاعتقاد بالعمل الذى يتضمنه ذلك الاعتقاد ، أما حالة الشك فلا يترتب عليها عمل ، وأما الفرق بينهما فى الشعور فهو أن الانسان قلق فى حالة الشك مطمئن فى حالة الاعتقاد ، فاذا ما أخذك الشك فى حقيقة شىء معين ، كان ذلك حافزا مثيرا لك أن تستقصى

---

(١) يراجع موضوع « تثبيت الاعتقاد » فى المجلد الخامس من « مجموعة الأبحاث » لپيرس ، أو فى « المختارات » من فلسفة پيرس التى نشرها Justus Buchler

الصواب في أمره ، حتى تصل فيه الى اعتقاد ما ، وعندئذ فقط يزول عنك القلق الذي اتابك مع الشك ، معنى ذلك بعبارة أخرى ، هو أننا ونحن في حالة من حالات الشك ، لا نحب أن تدوم بنا هذه الحالة ونسعى الى تغييرها ، وأما اذا كنا في حالة من حالات الاعتقاد ، فالعكس هو الصحيح ؛ أى أننا لا نحب لهذه الحالة أن تزول ونسعى نحو تثبيتها ودوامها ، ورغبة الانتقال من حالة الشك الى حالة الاعتقاد هي التي يطلق عليها « پيرس » اسم « البحث » (١) لأن الدافع الى البحث العلمى دائماً هو أن يصطدم أحد اعتقاداتنا بحقيقة الواقع ، فيزول اليقين عن ذلك الاعتقاد ، ونصبح ازاءه في حالة شك ، فنحاول أن نجد اعتقاداً آخر مكانه يصلح أساساً لسلوكنا حيال الواقع سلوكاً ناجحاً ، وعلى كل حال ففى رأى « پيرس » أن ما يهتم له الانسان أولاً وقبل كل شيء ، هو أن يرسو بفكره الى حالة اعتقاد ، بغض النظر عن صواب هذا الاعتقاد أو خطئه ، « وأحسن الحالات ، هي حالة نظن فيها أن اعتقادنا صواب » .

وأيسر الوسائل التي يلجأ اليها الناس في تثبيت اعتقاداتهم

---

(١) Inquiry — هذه الكلمة في استعمالها المؤلف ، معناها « البحث » كالبحث العلمى مثلاً ، لكن لها هذا الاستعمال الخاص عند « پيرس » وهو رغبة الانتقال من حالة الشك الى حالة الإعتقاد ، وسرى لها استعمالاً خاصاً أيضاً عند « ديوى » فهي عنده معناها الرغبة في تغير الواقع تغيراً يكون أكثر تحقيقاً لمصالح الإنسان .

ازاء مشكلة بعينها ، هي أن « يتشبثوا » باعتقادهم في كل مرة تثور فيها المشكلة ، حتى تتكون لديهم عادة الاجابة عن المشكلة على النحو الذي اعتقدوا فيه ، وفي مثل هذه الحالة ترى « المتشبث » يرفض الاستماع الى أى جواب آخر ؛ فليس الناس بطبيعتهم مدفوعين الى بلوغ الحق اندفاعهم الى الوصول الى حالة اعتقادية يريحون بها أنفسهم ، ولذلك فهم يصمتون آذانهم عن كل ما يخالف اعتقادهم حتى لا يعكروا صفو الطمأنينة العقلية التي استراحوا لها ؛ ولولا أن الناس في المجتمع الواحد لا ينفكون يتبادلون الرأي ويؤثر بعضهم في بعض ، لظل الفرد الواحد على اعتقاداته لا يغير منها شيئا الا عند الضرورة العملية القصوى ؛ لكن الناس — كما قلنا — يراجع بعضهم بعضا ، ويعدل بعضهم بعضا ، بحيث يستحيل على الفرد منهم أن يحتفظ باعتقاداته الخاصة أمدا طويلا ، ومن هنا كانت وسيلة « التشبث » بالرأي وسيلة ناجحة بعض النجاح لا كل النجاح ، والى أمد معين لا الى غير نهاية ، ولذلك يتحتم أن يبحث الناس عن وسيلة أو وسائل أخرى لتثبيت اعتقاداتهم .

فلأن الانسان لا يعيش بمفرده ، بل يعيش عضوا في مجتمع يتبادل أفراداه الرأي ، كانت الحاجة أمس الى اعتقادات جماعية ثابتة ، منها الى اعتقادات فردية ثابتة ؛ وهنا تأتي الوسيلة الثانية من وسائل تثبيت الاعتقاد ، وهي الاستناد

الى سلطان معين ، كسلطان التقاليد أو سلطان الثقافات من  
الأقدمين وغير ذلك ؛ والاستناد الى سلطان معين في تثبيت  
الاعتقاد هو نفسه « التشبث » ، وغاية ما في الأمر أن الأول  
خاص بتثبيت الاعتقاد الجماعي ، والثاني خاص بتثبيت  
الاعتقاد الفردي ؛ ومهما يكن من أمر فلا حيلة أمام المجتمع  
إذا أراد أن يجتمع أفرادُه على اعتقاد معين سوى أن يلجأ  
الى سلطان رادع ، مهما أدى ذلك الى العنف بالأفراد ، وما  
أكثر ما شهدته التاريخ من تعذيب وارهاب وقسوة ، بل من  
قتل أولئك الذين سولت لهم نفوسهم الخروج على ما أرادت  
الجماعة لأفرادها أن يعتقدوا فيه ، « هكذا كانت الوسيلة  
منذ أقدم العصور للمحافظة على المذاهب الصحيحة من دين  
وسياسية » (١) ولما كان من العسير على المجتمع أن يستخدم  
سلطانه هذا في مراقبة كل اعتقاد تفصيلي مما عسى أن ينشأ  
في رعوس الناس ، انصرف باهتمامه نحو العقائد الرئيسية  
وحدها يصونها ويرعاها .

على أنه قلما يخلو مجتمع من فئة قليلة لا يرضيها أن  
تثبت عقائدها بإحدى الوسيلتين السابقتين ، فلا يرضيها  
مجرد « التشبث » الأعمى ، ولا طاعة « السلطان » مهما  
كان نوعه ، فأمثال هؤلاء إذا ما ساورتهم الشكوك في

---

(١) Buchler, Justus, The Philosophy of Peirce : Selected

Writings : ص ١٣ .

معتقداتهم . لجأوا الى مراجعة بعضهم بعضا لعل أحدهم  
يقيم البرهان الذى يقنع الآخر ، ومن أمثال هؤلاء تتألف  
— عادة — طائفة الفلاسفة التى يكفيها أن ترضى من الوجهة  
النظرية العقلية عن صواب الاعتقاد المعين ، حتى وإن اضطرتهم  
ظروف الحياة الاجتماعية ألا يتصرفوا على أساس ما اعتقدوه  
صوابا .

لكن خير الوسائل جميعا فى تثبيت الاعتقاد ، هى  
الوسيلة العلمية التى تجعل صواب ما نعتقد فى صوابه أمرا  
يشاهده كل من أراد أن يشاهد ، فليس الأمر هنا حجاجا  
عقليا أو لفظيا بين جماعة من الناس فيما بينهم ، كما هى الحال  
حين يناقش الفلاسفة الميتافيزيقيون بعضهم بعضا ، بل الأمر  
هنا مرجعه التجارب العملية التى تجعل الفكر عملا كما  
ينبغى له أن يكون ، الطريقة العلمية وحدها هى التى تخرج  
بالفكرة من مجرد كونها اعتقادا ذاتيا عند أحد الأفراد ،  
لتجعلها حقا عاما للناس أجمعين ، كل الطرائق السالف ذكرها  
« التشبث » و « الاستناد الى السلطان » و « الحجاج  
النظري » — كل هذه طرائق تحصر الحق فى مكان معين  
أو زمان معين أو جماعة معينة ، لكننا إذا أردنا له أن يجاوز  
هذه الحدود ليكون عاما شاملا ، لم يكن لنا الى ذلك وسيلة  
سوى اصطناع المنهج العلمى ، فلن تكون الفكرة واضحة  
الا اذا استطاع أكثر من فرد واحد تحويلها الى عمل بحيث

يأتى تطبيقها فى كل حالة على صورة واحدة ، فعندئذ يكون لها معنى واحد عند الجميع ، ولا يتغير معناها بتغير الأفراد أو الشعوب أو بتغير مكانها أو زمانها ، هكذا يتفاهم العلماء المشتغلون فى معمل واحد بعضهم مع بعض ، اذ يجتمعون جميعا فى فهم الفكرة على طريقة تطبيقها ، وهنا يقول « پيرس » : لو استطعنا أن ننشئ « مجتمعا معمليا » — أى مجتمعا يقوم فى التفاهم على نفس المنهج الذى يقوم عليه العلماء فى المعمل — لا نتهينا الى معنى « الحق » فى غير تنازع أو خلاف .

## الفصل الخامس

### عند بعد أمس

١ - « وليم جيمس » ومعياد النجاح :

الانتقال من الفلسفة التقليدية — واقعية كانت أو مثالية — الى الفلسفة البراجماتية هو انتقال من أمس الى الغد ، فبعد أن كان أساس الحكم على قول ما بالصدق أو بالبطلان هو الرجوع الى الأصل الذى بعث على تقرير ما يقرره القول ، أصبح الأساس هو النتائج التى تترتب عليه ، فالكلام صواب أو خطأ ، والنظرية من نظريات العلوم حق أو باطل ، بمقدار ما يعين ذلك الكلام أو هذه النظرية على ترسم طريقنا فى الحياة العملية ، لا بمقدار تطابقه مع الواقعة التى يصورها ، أو اتساقه مع غيره من الأفكار ، وفى بيان الفرق بين نظرة الفلسفة التقليدية من جهة ، ونظرة الفلسفة البراجماتية من جهة أخرى ، لا تميز فى ذلك بين الشعبتين الرئيسيتين اللتين منهما تتكون الفلسفة التقليدية على اختلاف ألوانها ، وهما الواقعية أو التجريبية ثم المثالية ، فالقول صادق عند الأولى اذا طابق العالم الخارجى على نحو ما ، أى أنه نسخة من أصل موجود

خارج الانسان ، وسواء جاءت هذه النسخة طبق أصلها —  
كما تذهب الواقعية الساذجة — أو أصابها تحوير في العقل  
— كما تذهب الواقعية النقدية — فأساس الحكم على كل  
حال هو علاقة بين الفكرة التي نشأت عند الشخص العارف  
وبين الشيء المعروف الذي هو حقيقة قائمة بذاتها مستقلة  
بوجودها — سواء صادفه العقل الذي يعرفه أو لم يصادفه  
— واذن فتحقيق القول انما يكون « بالرجوع » الى ذلك  
الأصل الخارجى ، وأما المثالية على اختلاف مذاهبها ، فهي  
وان خالفت الواقعية في رأيها بوجود الشيء المعروف خارج  
الذات العارفة ، بأن جعلت وجود الشيء قائما في العقل  
الذى يعرفه ، الا أنها — كالواقعية — تحقق صدق الفكرة  
المراد تحقيقها « بالرجوع » الى شيء سابق على وجودها ،  
وهو في هذه الحالة مجموع الأفكار الأخرى ، لترى هل  
هنالك بينها وبين تلك الأفكار اتساق فنقبلها ، أو تناقض  
فنرفضها .

وجاءت البراجماتية لتغير وجهة النظر من أساسها ،  
فبدل الالتفات الى ما « كان » عند تحقيقنا لفكرة ما ، نلتفت  
الى ما « سيكون » ، بدل الالتفات الى الماضى السابق على  
نشأة الفكرة المراد تحقيقها ، نلتفت الى المستقبل الذى  
سيعقب وجود الفكرة ويتلوها ، فهي صواب ان كانت نتائجها  
مما يسعف ظروف حياتنا العملية ويفيدنا في حل مشكلاتنا .

وهى خطأ اذا لم يكن لها مثل هذا الأثر — هذه اللفتة الجديدة عنصر مشترك بين البراجماتيين جميعا ، ثم يعودون فيختلفون في تفاصيل أخرى تميز أحدهم من الآخر ، وقد أسلفنا لك القول — في الفصل السابق — عن « بيرس » الذى شق للناس هذا الطريق الجديد فى منطق التفكير ، وسنحدثك فى هذا الفصل عن زعيمين آخرين سارا فى هذا الاتجاه مع تعديل هنا وتبديل هناك ، وهما « جيمس » و « ديوى » .

و « وليم جيمس » بين هؤلاء جميعا هو الذى ينظر اليه العالم على أنه نموذج الفيلسوف الأمريكى ، وعنوان الفلسفة الأمريكية ، فهو أكثر منهم شيوعا ، وأوسع منهم فى سائر أنحاء العالم سيرورة وذيوعا ، ترجمت كتبه — كلها أو بعضها — الى كل لغات العالم المتحضر ، ويرجع ذلك الى عوامل عدة ، فقد جاءت حياته ( ١٨٤٢ — ١٩١٠ ) فى الفترة التى استكملت فيها الولايات المتحدة استقلالها الفكرى ، ولم تعد تابعة من توابع الفكر الأوروبى ، أضف الى ذلك ما أتيح له من المام بكثير من اللغات الأوروبية ، ومن ثراء يمكنه من التجوال والسفر ، فلبث يتنقل فى ربوع أوروبا يحاضر ويخالط الناس فيجذبهم بحديثه وخفة روحه ، ولا شك أن شيوع الفكرة الجديدة مرهون الى حد كبير بشخصية قائلها فها هو ذا زميله « بيرس » يدعو الى الفكرة ذاتها ، فلا يكاد

يلتفت اليه أحد من أبناء وطنه أنفسهم ، لطريقة اختياره  
لألفاظه وعباراته التي كان يعتمد فيها ألا تجرى مع مألوف  
الناس في حديثهم اليومي ، ولصرامة شخصيته التي لم تجعل  
طريق الاتصال بينه وبين غيره سهلا ميسرا ، فاذا أضفت الى  
ذلك في « جيمس » أن فكرة « البراجماتية » التي كان  
يتحدث فيها ويكتب ويحاضر ، كانت في ذاتها جذيرة  
بالاهتمام لخطورتها ، أدركت كم صادف عند أصحاب الفكر  
في العالم كله من نجاح وتوفيق .

وقد عرف « جيمس » أول ما عرف باشتغاله بعلم النفس  
وقد أخرج فيه كتابه العظيم « أصول علم النفس » من جزئين  
كبيرين ، فكان نقطة تحول وانتقال في هذا العلم من عصر  
الى عصر ، فعلم النفس قبل كتابه كان محوره ترابط  
الاحساسات والأفكار ترابطا آليا ، قائما على أساس من  
فلسفة التجريبيين الانجليز ، وعلى رأسهم « لوك »  
و « هيوم » ، فالفكر عند هؤلاء مصدره الانطباعات الحسية  
وهذه الانطباعات تأتي أشتاتا فرادي ، ثم تتلاقى في الداخل  
أفكارا ، لكن كيف تتلاقى ؟ تتلاقى بالتداعى بعضها مع  
بعض ، فهذه الفكرة أو هذا الانطباع الحسى يدعو زميله  
لما بينهما من شبه أو تضاد أو غير ذلك من قوانين الترابط  
التي فصلوا القول فيها ، والتداعى أو الترابط يحدث من  
تلقاء نفسه ، كما يحدث التجاذب بين الذرات المادية مثلا ،

فكأنما العقل قابل لا فاعلية فيه ، ساكن بغير حركة ، أو كأنه « لوحة بيضاء » — كما قال « لوك » — ترسم عليه الانطباعات وتتجاذب ، ولا حيلة له فيما يتلقاه الا أن يسجله على صفحته تلك ، أما بعد كتاب « جيس » فقد بدأ علم النفس عهدا جديدا ، لأنه جعل العقل أداة فعالة نشيطة ، ومهمته هي كمهمة أى عضو آخر من أعضاء الكائن العضوى الحى ، وهى أن يكون أداة للمواءمة بين الكائن وبيئته مواءمة تعين الكائن الحى على البقاء ، فهو اذن أداة بيولوجية تطورية ، لا تنفك تواجه الجديد من مواقف البيئة الخارجية وظروفها ، فترد عليها بما يحفظ لصاحبها حسن البقاء ودوامه وبهذا التفسير يكون « العقل » كلمة نسمى بها نمطا معيناً من السلوك الحى النشيط المفيد ، لا مجرد مرآة قابلة تمر أمامها أشياء الطبيعة وحوادثها فترسم على صفحتها كما ظن السابقون ، ولعلك تلاحظ أن هذا التفسير للعقل يزيل الحاجز التقليدى بين العقل والجسم ، لأنه اذا كان العقل ضرباً من السلوك ، فهذا السلوك هو نفسه الجسم السالك الفاعل المتصرف ، وليس هنالك أمر ومأمور ، وحاكم ومحكوم ، بل هنالك كائن عضوى واحد يسلك فى بيئته على نحو معين ، واذا كان هذا هكذا فقد تحطمت الثنائية التى شقت الانسان — والكون بصفة عامة — جانين : فعقل هنا وجسم هناك ، أو نفس هنا ومادة هناك ، تلك الثنائية التى سادت الفلسفة الحديثة كلها منذ « ديكارت » ، وما هنا بذرة المذهب

الفلسفى عند وليم جيمس ، فعلى الرغم من أنه حاول فى كتابه « أصول علم النفس » ألا يخلط العلم بالفلسفة ، الا أنه — بطبيعة الحال — لم يستطع تخلص ذلك العلم من وجهة نظره العامة التى كانت أساس علم النفس عنده ، وستكون أساس فلسفته أيضا .

والمحور الرئيسى فى فلسفة « جيمس » هو رأيه فى « المعنى » — معنى اللفظة أو معنى العبارة — فماذا « معنى » بهذه الكلمة أو تلك ، وبهذه العبارة أو تلك ؟ ان لكل كلمة معناها الخاص ، وكذلك لكل عبارة ، لكن ما هى الصفة المشتركة بين كل ذى معنى ، بحيث نستطيع أن نقول عن تلك الصفة المشتركة انها « المعنى » الذى يجعل الكلمة المعينة أو العبارة المعينة ذات مدلول ، ونظريته فى « المعنى » لا تختلف فى جوهرها عن نظرية « پيرس » التى أسلفنا لك القول فيها — فى الفصل السابق — فهما معا يذهبان الى أن « معنى » فكرة من الأفكار ، المعنى الذى يجعل الفكرة مفهومة وذات دلالة ، هو النتائج العملية التى تترتب على الفكرة فى خبراتنا ، فاذا قلت — مثلا — « قد انطفأ غليونى » كان « معنى » ذلك أن « أتوقع » نتائج معينة فى خبرتى ، كأن أتوقع ألا أحس طعم التبغ اذا جذبت أنفاسى خلالها ، وألا يحترق اصبعى اذا وضعته فى وعائها ، وهكذا وهكذا ، فهذه كلها خبرات ستكون مختلفة فى حالة انطفاء الغليون عنها

فى حالة اشتعاله ، وقد لا يكون فى هذا الكلام جديد بالنسبة الى طريقة فهمنا لكثير من عباراتنا فى الحياة اليومية وفى معمل العلوم الطبيعية على السواء ، ففى هذين المجالين تنصرف — فى كثير من الحالات — الى النتائج المترتبة على القول لفهم معناه ، لكن الجديد فيه هو القول بأنه لا معنى للعبارة الا هذه النتائج ، هذا جديد بل يستوقف النظر ويستثير الدهشة لو أمعنت فى مضمونه ، فأنت فى حياتك اليومية ، حتى ان فهمت العبارة على أساس نتائجها ، قد تظن أن للعبارة معنى غير هذه النتائج العملية كأنما النتائج العملية تأتى عرضا ، وقد لا تأتى ويظل للجملة معنى ، فكم ألف ألف عبارة نقولها وتوهم أن قد فهمنا لها معنى ، فاذا سئلنا عن النتائج العملية التى تترتب عليها فى خبراتنا لم نجد شيئا ، ومع ذلك نصر على أنها ذات معنى مفهوم ، لكن هذه النظرية الجديدة فى المعنى ، نظرية « پيرس » و « جيمس » على السواء ، تذهب الى أنه لا معنى للعبارة الا نتائجها العملية فى خبراتنا البشرية ، واذا لم يكن ثمت فى خبراتنا من نتائج تترتب على جملة معينة ، لم يكن لتلك الجملة معنى ، بل كانت لمعوا فارغا لا يدل على شيء وان خيل إلينا غير ذلك .

هذه النظرية فى « المعنى » تقضى على الخلافات اللفظية التى كثيرا ما تنشأ بين المختلفين بغير داع يدعو إليها ، اما لأن ما يختلفان عليه ليس بذى معنى على الإطلاق ،

وأما لأنهما يعنيان شيئاً واحداً وهما لا يعلمان ، بحكم أن  
 كلا منهما يقول كلاماً غير الكلام الذى يقوله زميله ،  
 فيتوهمان أن اختلاف اللفظ يستتبع حتماً اختلاف المعنى .  
 مع أنه قد يكون المعنى واحداً فى القولين ، إذا كانت نتائج  
 القولين واحدة ، فإذا قلت مثلاً عن منضدة أن طولها متران ،  
 وقال زميلى عنها إن طولها ليس مترين على وجه الدقة ، لكنها  
 تقرب من المترين قرباً لا تستطيع أدوات القياس التى بين  
 أيدينا أن تكشف عنه ، فهذان قولان ظاهرهما اختلاف ،  
 لكن حقيقتهما اتفاق فى المعنى ، لأنه لا اختلاف من حيث  
 النتائج العملية بين القول الأول والقول الثانى ، فأنا وزميلي  
 على حد سواء سنستخدم أدوات القياس التى بين أيدينا ،  
 وسيجد كلانا أن ما يعمل به الأول هو نفسه ما يعمل به الثانى ،  
 وليس فى خبرة زميلى نتيجة واحدة سيختلف بها عن النتائج  
 التى ستقع لى فى خبرتى بسبب اختلاف قوله عن قولى فى  
 طول المنضدة ، فلو اشترى لها غطاء واشتريت لها غطاء ،  
 فسيكون ما يعمل به — من حيث طول الغطاء — مطابقاً  
 لما أعمله ، وهكذا ، واذن فقد انحسم الخلاف بينى وبينه فى  
 النتائج العملية ، وبالتالي قد انحسم الخلاف بينى وبينه فى  
 معنى ما قاله وما قلته ، على الرغم مما كان ظاهراً بين القولين  
 من اختلاف .

وكذلك قد ينشأ الخلاف بين متنازعين على ما ليس له

معنى على الاطلاق ، حين يكون الحكم فى المعنى على النتائج العملية التى تقع فى خبراتنا ، فافرض — مثلا — أنى قلت لزميلى أن « أرواحا » تسكن هذه الغرفة ، وتفى زميلى هذا القول ، فما هى النتائج العملية التى تكون فى خبرتى ولا تكون فى خبرته بناء على اثباتى لشيء هو ينفى ؟ لا شيء لن أمسك بيدى ما لا يستطيع هو أن يمسكه ، ولن أرى بعينى ما لا يستطيع هو أن يراه ، ولن أشم ولن أسمع ما لا يستطيع أن يشمه أو يسمعه ، لو اختلفنا على وجود خيط مشدود فوق أرض الغرفة بين الجدارين المتقابلين ، فأنا أزعم وجوده وهو ينفى ، لكان هنالك اختلاف فى السلوك المترتب على عقيدتى وعقيدته ، فقد أخطو فوق الخيط محاولا ألا أتعث فيه لعلمى بوجوده ، وقد لا يحسب هو حسابا لذلك فيتعث ويقع ، ها هنا اختلاف فى النتائج العملية ، وهو الذى يدل على أن كلامى وكلامه كان لهما « معنى » — وهكذا قل فى كل عبارة نقولها ، فهى بغير معنى ما لم يترتب عليها نتيجة أو نتائج فى خبراتنا البشرية العملية ، وهذه النتائج هى وحدها معنى العبارة الذى لا معنى لها سواء ، ومن التناقض أن تقول عن جملة — كائنة ما كانت — أنك قد فهمت معناها ولو أنها لا تغير شيئا من خبرتك السلوكية بين حالتى نفيها وإثباتها .

الى هنا يتفق « چيمس » مع « پيرس » ، لكن « چيمس »

يختلف عن « پيرس » في المزاج وبالتالي فهو يستطرد في النظرية استطرادا يختلف به عن « پيرس » — وحين أقول هنا ان اختلافهما في « المزاج » قد أدى الى اختلافهما في الرأي ، فانما استخدم نظرية لـ « جيمس » نفسه ، حين قال ان الناس نوعان ، فريق ذو عقل « ناشف » أو « صلب » وفريق آخر ذو عقل « لين » أو « رخو » العقل الأول معاند والعقل الآخر مطاوع ، وبين الفلاسفة هذا الاختلاف نفسه ، فالفلاسفة أصحاب العقول اللينة أو المطاوعة هم العقليون المثاليون المتفائلون المتدينون الواحديون الاعتقاديون القائلون بالارادة الحرة ، وأما الفلاسفة أصحاب العقول الناشفة أو المعاندة فهم التجريبيون الماديون المتشائمون الآخذون بشهادة الحواس وحدها ، العازفون عن الدين ، المتشككون ، القائلون بأن العالم كثرة لا واحد ، وقد كان « پيرس » من أصحاب العقول الناشفة المعاندة ، أما « جيمس » فقد جمع الطرفين في شخصه اذ كان في طبيعته جانب العالم وجانب الفنان في آن واحد ، ولذلك تراه في بعض نواحيه من أصحاب العقول المعاندة ، ذلك حين يحتكم الى التجربة والحس وما الى ذلك ، لكنه في نواحيه الأخرى ذو عقل لين مطاوع ، ومن هذه النواحي رأيه في الدين وفي وجود الله ، وهنا أحد مواضع الاختلاف بينه وبين « پيرس » في نظرية المعنى ، فبينما يتفق الاثنان على أن الجملة لا تكون ذات معنى الا بمقدار ما لها من نتائج عملية تقع في خبراتنا

البشرية ، ترى « جيمس » يستطرد بالنظرية فيخرج بها عن حدودها ، اذ يجعل أن جملة مثل « الله موجود » ذات معنى ، وشرح ذلك عنده كما يأتي : إن وجود الله يستحيل بالطبع اثباته اذا احتكنا الى خبراتنا العملية ، لأننا لا نراه ولا نسمعه ولا نمسه ، واذن فلا يجوز أن يكون ذلك طريق اثباته ، ومع ذلك فهناك طريق غير مباشر الى اثبات المعنى لهذه الجملة اذا رجعنا في ذلك لا الى النتائج الحسية المباشرة بل الى النتائج العامة التي تحدث في وجهة نظر المؤمن بصدقها ، فالذى يؤمن بأن الله موجود يختلف شعوره في حياته عن لا يؤمن بذلك ، فتراه مثلاً متفائلاً قوى الرجاء ، وبالتالي فهو مستبشر بحياته فرح مطمئن ، على خلاف زميله المنكر ، اذ يغلب أن يكون هذا متشائماً منقبض النفس معدوم الرجاء والأمل ، وهذا الاختلاف في وجهة النظر كاف وحده أن يجعل للجملة معنى لما لها من نتائج .

ولا يسوق « جيمس » هذا المثل جزافاً ، بل يجعله تطبيقاً لمبدأ عام ، نلخصه فيما يلى : هنالك حالات تقطع فيها الشهادة بالصواب أو بالخطأ ، وعندئذ لا اشكال في قبولها أو رفضها ، لكن هنالك أيضاً حالات كثيرة جداً تمتنع فيها هذه الشهادة الحاسمة ، فماذا يكون موقفنا ازاءها ؟ يرى « جيمس » أنه في مثل هذه الحالات نأخذ « بالنفع » الفروض ويكون النفع هنا هو هو بعينه صدق الفرض الذى أخذنا

به ، فانظر الى هذا السؤال مثلا : هل الحياة تستحق منا أن نحياها ؟ اننا لا نملك ما يعيننا على الاجابة الحاسمة عن مثل هذا السؤال ، فسواء أجبت بالايجاب أو بالنفى ، جاز لمعارضك أن يسألك لماذا كان الايجاب أو كان النفى ، دون أن تجد ما تقنعه به ، فليس محالا على انسان أن يرى لنفسه أن الحياة لا تستحق منه أن يحياها ، والعجيب أن مثل هذا المتشائم قد ينتهى به رأيه هذا فى حياته الى نوع من الحياة هو بالفعل لا يكون جديرا بالعناية أو الرعاية ، ومن جهة أخرى قد تجد من يقنع نفسه بأن الحياة تستحق أن يحياها ، وتراه بفضل قراره هذا يجعل حياته بالفعل حياة جديرة بالعيش ، وهكذا ترى أن الاعتقاد بالصواب فى مثل هذه الحالة قد خلق الصواب فعلا ، فيكفى أن تأخذ بوجهة نظر معينة — فى أمثال هذه الحالات التى يمتنع فيها القطع بصواب أو بخطأ — لتحدث لك هذه الوجة من النظر نتائج عملية فى حياتك تجعل رأيك صوابا ، هذه هى النظرية التى يعرضها « جيمس » فى مقالته المشهورة التى عنوانها « ارادة الاعتقاد » وهو يقصد من العنوان نفسه ان الاعتقاد فى الحالات التى لا تحسم فيها الشواهد ، انما يتوقف على ارادة الانسان المعتقد ، فاعتقد — ان شئت — وسيكون لعقيدتك أثرها فى حياتك ، وبالتالى ستكون عقيدة ذات معنى ومغزى ودلالة حكما بمقياس البراجماتية نفسها .

وهذا ينتقل بنا الى نظرية « جيمس » فى الحق ، أو فى

الصدق ، صدق العبارة التى تقولها ، فمتى تكون العبارة صادقة ؟ يجب « چيمس » بأنها تكون كذلك اذا تصرفت على أساسها فلم تجد ما يعترض غايتك ، فالصدق أو الحق هو هداية فى السلوك لا أكثر ولا أقل ، ألم تقل ان « المعنى » — مهما كانت الكلمة أو الجملة — هو ما ترتب على الكلمة أو الجملة من نتائج ؟ وكلمة « الحق » أو « الصدق » لا تشذ عن هذه القاعدة العامة ، معناها هو نتائجها ، فكل ما يؤدى الى النتائج المرجوة « حق » وكل ما لا يؤدى الى مثل هذه النتائج « باطل » ، الأمر فى ذلك شأنه شأن الفروض العلمية نفسها ، فكيف يقرر العالم فى معمله أن فرضا ما صحيح ؟ يقرر ذلك بعد أن يرى النتائج التى تنتج عن الفرض ، فاذا وجده مطابقا فى نتائجها تلك لكل وقائع الظاهرة التى جاء الفرض ليفسرها ، كان عنده فرضا صحيحا والا فهو باطل ، فهكذا الأمر فى كل عبارة تقولها ، هى بمثابة فرض علمى تفرضه ويكون تحقيقه مرهونا بانطباقه على الواقع ، وليس فى طبيعته شىء يجعله صوابا أو خطأ غير نجاحه أو فشله فى تفسير الواقع .

وهذا القول نفسه يمكن التعبير عنه — كما عبر عنه چيمس — بعبارة أخرى ، فنقول ان الحق هو ما كان الاعتقاد فيه أفضل من انكاره ، أفضل بالنسبة الى طرائق سلوكنا فى الحياة العملية الواقعة ، « الحق » أو « الصدق » هو

ما تسلك على مقتضاه فلا تجد من الحوادث ما يعترض سبيلك أو يناقض اعتقادك ، « الحق » أو « الصدق » هو ما ينبج من حيث الثمرة العملية التي يثمرها العمل بمقتضاه ، ليس « الحق » صفة آسنة راکدة لاصقة بالعبارة التي نصفها بهذا الوصف ، بل هو قابلية العبارة لأن تكون أداة للسلوك وخطة للعمل ، فان كان فيها ما يهديننا الى العمل الناجح فهي « حق » والا فهي باطل ، ومن هنا قال « جيمس » ان « الحق » أو « الصدق » لا يكون في الجملة قبل النزول بها الى معترك الحياة والعمل ، بل هو « يطرأ » عليها عندئذ « فتصبح » حقا أو صدقا حين ألمس أثرها الناجح في ميدان السلوك ، فالحوادث العملية وحدها هي التي تجعلها صادقة أو باطلة (١) .

كلمة « الحق » وكلمة « النفع » مترادفتان ، فنقول عن فكرة انها نافعة لأنها حق ، أو انها حق لأنها نافعة ، والقولان في المعنى سواء ، لأنهما في النتائج العملية سواء ، أو قل ان شئت ان « الحق » و « النفع » طرفان لخيط واحد ، أحدهما داخل العقل والآخر خارجه ، فعندما تكون الفكرة في أول سيرها نحو التحقيق ، نصفها بكلمة حق ، حتى اذا ما خرجت الى عالم الخبرة عملا ، وصفناها بأنها نافعة (٢) وفي هذا

---

(١) James, Pragmatism : ص ٢٠١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .

«الصدد يقول « جيمس » تشبيهه المشهور الذى يوضح الفكرة بوضوحه ، لكنه فى الوقت نفسه كان موضعاً سهلاً للنقاد يهاجمونه منه ، اذ يقول ان الخبرة هى « القيمة الفورية »<sup>(١)</sup> لما نصفه بأنه حق ؛ تشبيهاً للعبارات الصادقة بالسلعة المطروحة فى السوق ، قيمتها ليست فى ذاتها ، بل فيما يدفع فيها من ثمن ، فأثار هذا التشبيه نقداً للمهاجمين ، فكيف ينزل « جيمس » — فى رأيهم — بالحق الى هذه الدرجة من المادية التى تجعله سلعة من السلع ؟ أما « جيمس » فقد فرح بتشبيهه هذا وعده توفيقاً فى التعبير الأدبى ، وراح يستخدمه ويوسع من مدى تطبيقه ، فقال فى مناسبة أخرى ان الفكرة تظل صادقة ما دام لم يعترضها معترض ممن تعاملهم على أساسها ، فهى كالذى يعامل الناس معتمداً على حسابه فى البنك ، فالفكرة كورقة النقد تصلح للتعامل الى أن يعترضها معترض بحجة أنها باطلة<sup>(٢)</sup> ، وما دامت الفكرة سارية نسلك على أساسها فنحقق بسلوكنا ما نبتغى من نتائج فهى فكرة صواب .

مقياس النجاح فى النتائج العملية ، الذى جعله « جيمس » مقياس « الحق » ، هو نفسه معيار الأخلاق ، فالذى يجعل الفعل فضيلة هو أنه فعل ناجح<sup>(٣)</sup> ، فإذا استعرضت مختلف

(١) Cash value

(٢) James, Pragmatism : ص ٢٠٧ .

(٣) راجع مقالة «الفلسفة الخلقية والحياة الخلقية» The Moral Philosophy

and the Moral Life وفى بين المنشور فى كتاب «جيمس» The Will to Believe

المواقف التى يقول عنها الناس انها من الفضيلة أو من الرذيلة ألفيت فيها جميعا عاملا مشتركا ، هو وجود الانسان الذى يعنى بشعوره ما فى الموقف المعين من قيمة خلقية ان خيرا وان شرا ، واذن فلأن يكون الفعل خيرا ، فذلك لأنه كذلك فى نظر واحد أو أكثر من الناس ، ولو خلا العالم من البشر لبقى العالم غير موصوف بخير أو شر ، ومعنى ذلك أن تقدير الانسان للفعل عنصر جوهري فى اعتبار قيمته الخلقية ، وعلى أى أساس يكون هذا التقدير ان لم يكن على أساس اشباع الفعل لـرغبات الانسان ، هذا معيار لا يقتصر تطبيقه على الفرد الواحد ، بل يمتد ليشمل البشر أجمعين ، وهو فى الوقت نفسه يجمع فى مضمونه أنظار الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم فلنفرض أن فعلا معيناً قد أشبع رغبة فرد دون سائر الأفراد ، فماذا يكون الحكم فيه ؟ يجب « چيمس » قائلا : انه لا تفضيل لرغبة على رغبة ، فالرغبات — من حيث هى رغبات — سواء ، واذن فلا أساس للمفاضلة بين الأفعال الا بمقدار ما تحققه من رغبات ، فأكثر الأفعال تحقيقا لها أكبرها قسطا من الفضيلة ، وهذه الحالة نفسها — حالة الصراع بين الرغبات المختلفة — قد تكون فى الفرد الواحد ، وعندئذ تكون القاعدة الخلقية الواجب اتباعها ، هى نفسها القاعدة التى تتبعها مجموعة الأفراد ، وهى تغليب الفعل الذى يشبع الرغبة الأقوى ، على أن تفهم « الأقوى » بمعنى الأمد الطويل وما قد يظهر فيه من نتائج للفعل الذى أديناه ،

الفضيلة بهذا المعنى هي اشباع الرغبات ، والفضيلة المثلى هي اشباع الرغبات جميعا ، ولما كان هذا محالا ، كان الأفضل دائما هو الأكثر اشباعا لأكبر قدر مستطاع من رغباتنا .

وليس يخاف على « جيمس » أن هذه النظرية في الأخلاق من التعميم بحيث لا تصلح وحدها هاديا في السلوك اذا ما نشأ موقف معين ، وكان على الانسان فيه أن يختار طريقا للعمل ، لكنه لا يجد وسيلة لتخصيص ما يعمل في كل موقف على حدة ، فالأمر متروك للانسان الفرد عندئذ ، لأنه سيكون أدري بالظروف التفصيلية المحيطة به ، وعلى كل حال فليس من شأن الفلسفة الخلقية أن « تعظ » ، فهي معنية بالمبادئ العامة وحدها ، وعلى غيرها تقع مهمة التطبيق .

حسبنا هذا المقدار من « برجماتية » جيمس — لكن البرجماتية منهج وليست فلسفة ايجابية ذات نتائج معينة ، فهل هو من فلاسفة المناهج وكفى ؟ — اذ قد يقتصر الفيلسوف على منهج التفكير دون أن يكون له هو نفسه تفكير خاص يقوم على أساس هذا المنهج — أم أن له فلسفة قائمة على منهجه ؟

لوليم جيمس فلسفته الخاصة التي يطلق عليها اسم « التجريبية المتطرفة » <sup>(١)</sup> عنها يقول في مقدمته التي يقدم بها كتابه « معنى الحق » <sup>(٢)</sup> ما يأتي : « تتألف التجريبية

المتطرفة أولا من مصادرة ، ثم من حقيقة أقررها ، وأخيرا من نتيجة عامة « (١) — أما المصادرة ( والمقصود بكلمة « مصادرة » فرض يفرضه الباحث ويصدر به بحثه ويطالب القارئ بأن يسلم بصحته ، فهي في ذلك شبيهة بالبديهية ) فهي أن كل مناقشة فلسفية يجب أن تنحصر في موضوعات مما يقع في الخبرة البشرية ، قد يكون في الكون ما لا يقع للناس في خبراتهم ، لكن حديثنا عنه عندئذ يصبح بغير معنى أن « جيمس » لا يدعى أن وجود الشيء متوقف على خبرتنا به ، لكن الذي يدعيه هو أن الشيء لا يكون مفهوما لنا ، وإذا دلالة في حديثنا عنه ، إلا إذا كان جزءا فعليا أو ممكنا من أجزاء الخبرة الانسانية .

تلك هي « المصادرة » التي لو وقف عندها لكان على اتفاق مع التجريبية الانجليزية ، لأن رجال هذه المدرسة — لوك وباركلي وهيوم — هم أيضا يرون أن ما يستطيع معرفته هو وحده الذي يقع في حدود خبرات الانسان ، وعبثا نتحدث اذا لم يكن حديثنا عن شيء خبرناه فعلا ، أو كان في الامكان أن نخبره ، لكن « جيمس » لا يقف عند حدود هذه المصادرة وحدها ، بل يمضي فيقرر حقيقة

---

(١) يلاحظ أن أربع مقالات مما يكون كتاب « معنى الحق » قد نشرت مع « البراهماتية » في كتاب واحد بالعنوان الأخير ، فاذا رجع إليه القارئ وجد العبارة المذكورة : صفحة ٣١٠ .

هى التى ميزت تجريبيته وجعلتها تجريبية « متطرفة » —  
كما أسماها — وهى أننا حين ندرك أشياء العالم بالخبرة  
المباشرة ، فإنما ندرك الأشياء وما يربطها من علاقات ،  
فالعلاقات القائمة بين الأشياء هى — كالأشياء نفسها —  
مما ندركه فى عناصر الموقف الذى يتاح لنا أن ندركه ،  
وليست هى — كما كان الظن — من صناعة عقولنا (١) ، كلا  
ولا هى شىء خارج عن طبيعة الموقف جاءه من أعلى ، بل  
هى جزء منه لا يتجزأ ، يدركه الإنسان اذ يدرك الموقف بكل  
ما فيه من عناصر : أشياء وعلاقات ، والقارئ الذى لم يألف  
مشكلة العلاقات فى الفلسفة قد لا يقدر خطورة هذه  
الحقيقة التى يقررها « جيمس » اذ يقرر أن « العلاقات »  
تدرك فى الخبرة المباشرة كالأشياء المرتبطة بتلك العلاقات  
سواء بسواء ، ولكى أعينه على تقدير هذه الحقيقة استطرد  
فأقول ان الفلاسفة ينقسمون قسمين رئيسيين : المثاليون  
من جهة والواقعيون من جهة أخرى ، أما المثاليون فهم الذين  
يجعلون حقائق الأشياء فى كونها أفكارا فى عقولنا ، أى أن  
الشيء المعين موجود اذا كان له فكرة فى رأسى ،  
والا فلا وجود له ، وان كان الأمر كذلك ، فمجموعة الأشياء  
— أى الكون كله — هى بالتالى مجموعة أفكار فى عقل  
الإنسان أو فى عقل الله ، فكيف تكون العلاقات بين الأفكار ؟

---

(١) James, Pragmatism : ص ٢١٠ .

انها ليست علاقات مكانية ، فالفكرة لا تكون على يمين  
الفكرة أو على يسارها — مثلا — لكن العلاقات بين الأفكار  
تكون في تضمن بعضها لبعض ، والاستدلال على بعضها من  
بعضها الآخر وهكذا ؛ وبهذا تكون مجموعة الأفكار بمثابة  
نسق واحد أو بناء واحد ، تستطيع من كل فكرة أن تعلم  
فكرة أخرى لأنها نتيجة تلزم عنها ، أو لأنها مقدمة تقتضيها ،  
وهكذا تظل تنتقل من فكرة الى فكرة بالاستدلال وحده ،  
حتى يكتمل لك النسق كله ، اذن فمن فكرة واحدة — أى  
فكرة شئت — تستطيع أن تستدل على سائر الأفكار جميعا  
الامر في ذلك كالامر في نظريات الهندسة — مثلا — حيث  
تستطيع من أى نظرية شئت أن ترجع قافلا الى مقدماتها  
أو تتقدم سائرا الى نتائجها حتى يكتمل لك البناء كله ، فكان  
كل نظرية واحدة تحمل في جوفها مجموعة النظريات ، بعضها  
كامن فيها لأنه مقدماتها ، وبعضها الآخر كامن فيها أيضا لأنه  
نتائجها ، وفي مثل هذه الحالة لا بد أن يكون النسق كله  
وحدة واحدة ، علاقة الكل بأجزائه هي علاقة الكائن العضوي  
بأجزائه .. وما شأن « العلاقات » بهذا كله ؟ شأنها هو أن  
المثاليين — بناء على رأيهم هذا — يجعلون العلاقات التي  
تربط الأشياء بعضها ببعض أجزاء من طبيعة الأشياء نفسها ،  
داخلية فيها وليست تأتيا من الخارج لتربط شيئا بشيء ،  
لأن علاقة الشيء الواحد بسائر الأشياء هي نفسها جزء متمم  
لطبيعة ذلك الشيء ، ولولاه لما عرفت حقيقته كلها ، فمثلا

إذا قيل لك عن « أ » انه والد « ب » فأين ترى علاقة « والد » هذه التي تربط الشخصين « أ » و « ب » ؟ عند المثاليين أن هذه العلاقة تراها بتحليل طبيعة « أ » وحقيقته ، وعندئذ ستجد أن جزءا من تلك الحقيقة أنه « والد » ، فالعلاقة اذن داخلية فيه ، وليست جزءا من المشاهدة التي تأتي عن طريق الحواس .

وأما الواقعيون فيرون رأيا غير هذا ، اذ يرون أن الأشياء التي ندركها موجودة وجودا خارجيا مستقلا عن عقولنا وما فيها من أفكار ، فهي موجودة سواء صادفها العقل الذي يدركها أو لم يصادفها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فعلمى بها متوقف على ما أشاهده منها ، لا على استدلال عقلى ، فإذا رأيت شيئا يقع قبل شيء ، قلت انه وقع قبله لأنى شاهدته هكذا ، لا لأنى وجدت الأول يستتبع بالضرورة حدوث الثانى كنتيجة له ، ولما كان العالم يأتى فى التجربة الحسية أشياء مختلفة كثيرة مرتبطة بعلاقات مختلفة كثيرة كذلك ، وجب أن أقول انه عالم « متعدد » وليس هو بالوحدة الواحدة كما يظن المثاليون ، وأن هذا التعدد لا يكون الجزء منه دالا على الجزء الآخر دلالة حتمية كما يظن المثاليون أيضا ، بل الأمر موكول الى الخبرة ، فان وجدت جزءين متلازمين قلت انهما كذلك ، والا فلا أستدل على وجود الواحد من وجود الآخر .. وما شأن « العلاقات »

وادراكها بذلك ؟ شأنها هو أن الخبرة الحسية — كما يقول التجريبيون — تأتي في الحقيقة مفككة الى الذهن ، والذي يربطها بعضها ببعض هو الانسان المدرك ، يربطها على مقتضى قوانين يسمونها قوانين تداعى الأفكار أو ترابطها .

فاذا ما جاء « جيمس » ليقول ان الانسان يدرك العلاقات ادراكا مباشرا مع الأشياء نفسها المرتبطة بتلك العلاقات ، يكون قد سار بتجريبيته خطوة أخرى بعد التجريبية الانجليزية التي قصرت المشاهدة على « الحالات » المتقطعة المتجزئة وحدها ، ثم جعلت العلاقات التي تربطها تتم في الداخل ولا تأتي مع بقية المدركات من خارج — ومن ثم كانت تجريبية « جيمس » تجريبية « متطرفة » — وبعد هذه الحقيقة التي يقررها عن العلاقات ، تجيء النتيجة التي ينتزعها منها ، وهي أن العالم هو ما يجيء في الخبرة ، وليس هنالك ما يدعو الى اضافة شيء من عندي لبنائه أو تدعيمه ، يجيئني العالم في خبرتي قائما في بنائه مدعما بروابطه ، اذ يجيئني بعنصريه : الأشياء والعلاقات التي تربط تلك الأشياء في وقائع ، فقد كانت مسألة العلاقات هي نقطة الضعف في التجريبية الانجليزية التقليدية ، ولذلك كانت أيسر نقطة يهاجمها منها أنصار الفلسفة المثالية ، اذ كانت هذه الفلسفة تسأل المذهب التجريبي قائلة : اذا كان الادراك أمره أمر حالات تأتي متقطعة عن طريق الحواس المختلفة ، فما الذي

يوجد العلاقات بين أجزائه ؟ هذا مصباح على منضدة —  
مثلا — وهكذا أراه مرتبطا بالمنضدة بعلاقة « على » لكن  
العين لا ترى « على » بل ترى « مصباحا — منضدة »  
فكيف وبأي الوسائل أدرك « على » التي ليست بين  
المحسوسات ؟ أقول ان هذه كانت أيسر نقطة للهجوم على  
المذهب التجريبي من جماعة المثاليين الذين ينكرون الكثرة  
وينكرون خارجية الأشياء ، فجاء « جيمس » واعترف  
للمثاليين بوجاهة تقديم وصوابه ، لكنه أعاد بناء المذهب  
التجريبي نفسه ليقابل هذا النقد ، بأن جعل العلاقات جزءا  
يدرك بالخبرة المباشرة كأي جزء آخر ، وبهذا أصبحت  
التجريبية مذهباً أوفى وأكمل وأقدر على مواجهة الهجوم<sup>(١)</sup>.

لكن موضوع العلاقات ، وجعلها جزءا من الخبرة  
المباشرة ، ليس وحده يكون « التجريبية المتطرفة » بل يقوم  
الى جانبه موضوع آخر ، أبعد منه أثرا في توجيه الفلسفة  
المعاصرة ، ألا وهو فكرة « العنصر المحايد » الذي لا هو  
بعقل ولا هو بمادة ، انما العقل والمادة كلاهما اشتقاقان من  
مصدر محايد ، ولشرح ذلك أقول ان هذه المنضدة التي  
أمامي تبعث موجات ضوئية في كل مكان يمكن أن ينبعث  
الضوء منها اليه ، وفي أي نقطة من هذا المكان يمكن رؤية

---

(١) Paul Henle, Introduction to James (Classic American

Philosophy) ed. Fisch, p. 121.

المنضدة ، واذن فلو سألت : أين المنضدة ؟ أجبت : هي في كل هذه النقط المكانية على السواء ، فاجمع كل « الظواهر » الموجودة امكانا في أرجاء هذا المكان ، تكن لك المنضدة ، فلو وقفت في نقطة مكانية من هاتيك النقط التي تنبعث اليها ظواهر المنضدة ، تكون لديك منها صورة حسية ، ومن الظواهر الخارجية مضافة الى الصورة الحسية التي كوتتها عنها تكون حقيقة المنضدة ، فليس الفرق بين الشيء الخارجى الذى جرى العرف بأن نسميه بالمنضدة ، وبين الصورة الحسية ، وهو فرق بين مادة فى الخارج وعقل فى الداخل ، بل كلا الجانبين — الخارج والداخل معا — متكون من مصدر واحد هو الظواهر المنبعثة فى نقاط المكان ، تنظر اليها من خارج فاذا هى الحقيقة الخارجية ، وتنظر اليها من داخل فاذا هى الفكرة الداخلية ، وخلاصة القول هى أن المادة لم تعد « مادية » ولا أصبح العقل « ذاتا روحانية » كما كان يقال ، بل انحلت المادة الى ظواهر متناثرة ففقدت صلابتها ، وانحل العقل الى حالات ادراكية ففقد ذاتيته ، والجانبان معا صادران عن عنصر محايد (١) .

ويتفرع عن « التجريبية المتطرفة » نتيجة هى العقيدة

(١) وردت هذه النظرية فى مقالة لوليم جيمس عنوانها « هل للوعى وجود؟ » "Does Consciousness Exist?" وهى من المقالات المنشورة فى كتاب : « مقالات فى التجريبية المتطرفة » Essays in Radical Empiricism وما يجدر ذكره أن برنارد رسل أخذ هذه الفكرة الحصبة ونماها فى نظريته عن حقيقة العالم.

بأن العالم ليس وحدة ، بل هو متعدد المحتوى ، وقد عبر « جيمس » عن هذا المذهب التعددى فى كتابه « عالم متكثر »<sup>(١)</sup> أى أن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد فكما أنه يرى أن المظهر الواحد من مظاهر الشيء المعين قد يكون جزءا من الشيء الذى اصطلحنا على أن نصفه بالمادية والموضوعية ، أو أن يكون جزءا من الإدراك الحسى لشخص مدرك ، ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص ، وهى المجموعة التى اصطلحنا أيضا على أن نسميها عقلا ، فكذلك المدرك الحسى الواحد قد يكون حالة شعورية فى أكثر من عقل واحد ، إذ قد يكون المدرك الحسى لهذه المنضدة — مثلا — حلقة من حياتى الشعورية ، وحلقة من حياتك الشعورية ، ثم ما هو أكثر من هذا ، إذ قد يكون المدرك الحسى المعين جزءا من الحياة الشعورية لفرد من الناس ، ويكون فى الوقت نفسه جزءا من الحياة الشعورية لعقل أشمل من عقل ذلك الفرد ، بحيث يشمل كل هذا العقل الفردى بجميع حالاته ، مضافا إليه مدركات أخرى ، وعندئذ يكون المدرك — أو الفكرة — حالة من حالات عقل أصغر ، وحالة من حالات عقل أكبر ، فيكون لها بذلك وضعان مختلفان ، مع أنها هى هى الفكرة نفسها ، ومن هذا ينفسح أمامنا المجال لاحتمال أن يكون العالم كله محتوى فى عقل

واحد كبير احتواء الأدنى في الأعلى يشمل كل العقول الفردية ، بحيث يكون كل ادراك من ادراكات العقول الفردية ادراكا في العقل « الالهى » الشامل ، وعندئذ تتكون لدينا فكرة عن « اله » يختلف عن الفكرة التى تكونت عنه في الديانات التقليدية ، وكذلك تختلف عن الفكرة التى تكونت عنه في الفلسفات الآخذة بمبدأ وحدة الوجود ، وذلك لأن هذا الاله الذى هو عقل يشمل سائر العقول ، ليس منفصلا عن الكون انفصال الخالق عن خلقه كما تصورت الديانات التقليدية ، كلا ولا هو حال في الوجود كله كما تصورت فلسفة وحدة الوجود ، ولكنه اله بينه وبين سائر العقول الفردية قسط مشترك ، هو الاشتراك في ادراكات بعينها ، لكنه في الوقت نفسه يتميز بفردية مستقلة ، كما يتميز كل فرد من الأفراد الصغرى بفرديته المستقلة ، فالصورة — كما يتخيلها « جيمس » — هى أقرب الى سلم متدرج من عقول : فعقل أكبر من عقل لأنه يدرك ادراكاته ثم يزيد عليها ، ثم عقل ثالث أكبر من هذا العقل ، فراجع أكبر وهكذا دواليك صعودا ، دون أن يتحتم أن يكون هنالك عقل مطلق يسع كل شيء ، فالعقل الأعلى فيه كل ما في الأدنى مع الاحتمال دائما بأن يكون هناك ما هو أعلى .

ولعل ما حدا بوليم جيمس الى مثل هذه الفكرة التى تجعل العقول متصاعدة ، دون أن تضيع في ذلك شخصية

العقل الفردى ، هو أنه أراد أن يحتفظ لكل فرد انساني  
بارادته المستقلة ، لتقع عليه مسئوليته الخلقية ، انه لو جعل  
فى الكون الها يشمل كل شىء وتنمى فيه الأفراد ، لتورط  
فيما تورطت فيه الديانات التقليدية والفلسفات الموحدة  
للوجود ، وهو مشكلة الشر : فلو كان هنالك مثل هذا الاله  
الشامل ، للزم أن يكون مسئولاً عن كل ما يقع ، والشر  
بعض ما يقع ، فاما أن تقول ان الله عندئذ مسئول عنه ،  
أو أنه عاجز عن درئه ، و « جيمس » يفضل البديل الثانى ،  
ويكون العجز هنا معناه أن الله لا يشمل كل شىء فى الوجود ،  
بل ان هنالك الى جانبه سائر العقول والارادات ، التى وان  
تكن أدنى منه وأصغر فى سعة الادراك ، الا أنها موجودة  
مسئولة عما تصنع ، فهذا الافتراض يجعل لكفاح الأفراد  
نحو الخير معنى ، لأنه يجعل فى مستطاع الأفراد تغيير ما هو  
كائن اذا كان شراً ليصبح أفضل مما هو وأكمل .. ولا تسأل  
« جيمس » قائلاً : ما برهانك ؟ لأنه لا برهان ، فهذه حالة  
من الحالات الكثيرة التى قال عنها انه حيث لا يكون برهان  
يثبت أو ينفى ، فعلينا بالاختيار اختياراً ارادياً متعمداً لعقيدة  
يكون من شأنها أن تفسح مجال الأمل فى حياة أفضل (١) .

---

(١) راجع له فى ذلك :

(١) إرادة الاعتقاد The Will to Believe

(ب) صنوف من الخبرة الدينية Varieties of Religious Experience

## ٢ - « چون ديوى » (١) وتغيير القيم :

هو ثالث ثلاثة عمالقة خلقوا الفلسفة البراجماتية خلقا ،  
وأشاعوها فى أرجاء العالم طرا بحيث لم يعد فى وسع مثقف  
ألا يتابعهم فى نتائجهم متابعة القبول أو متابعة الرفض  
والانكار ، وهؤلاء الثلاثة هم « پيرس » و « جيمس »  
و « ديوى » ، على أنهم وإن ذهبوا جميعا مذهبيا واحدا من  
حيث الأصول ، إلا أن كلا منهم قد انشعب به فى اتجاه يميزه  
عن زميله ، والصفة المميزة لـ « ديوى » هى محاولته استخدام  
منهج العلوم فى التفكير فى القيم — الأخلاقية والسياسية  
والجمالية وغيرها — تفكيرا قد ينتهى الى تغييرها تغييرا  
يناسب ظروف الحياة الحاضرة ، أو بعبارة أخرى ، هى اتخاذ  
من الفكر « ذريعة » (٢) للعمل على نحو يحقق للإنسان  
ما ينتفيه فى مجتمع صناعى ديمقراطى كالمجتمع الذى نعيش  
فيه اليوم ، أو على الأصح ، كالمجتمع الذى تعيش فيه  
الولايات المتحدة فى عصرها الراهن .

ولم يكن « ديوى » براجماتيا منذ أول نشأته ، بل تأثر  
فى أولى مراحلها بالفلسفة الهيكلية ، ولم يكن له بد من ذلك

---

(١) John Dewey

(٢) للبراجماتية عند « ديوى » اسم خاص هو Instrumentalism ،

سنجعل كلمة « مذهب الذرائع » مقابلة لهذا الاسم ، بحيث لا تنصرف إلا إلى  
« ديوى » وحده .

لأنه لم يجد حوله الا أساتذة يذهبون في الفلسفة هذا المذهب ، فأخذ عنهم ، ثم أخذت ظروفه تتطور حتى اتخذ لنفسه طريقة البراجماتى بقية حياته ، وقد كانت الأعوام التى شكلته من الوجهة الفلسفية تشكيلا حاسما ، هى الأعوام العشرة الممتدة من ١٨٩٤ الى ١٩٠٤ ( ولد ديوى عام ١٨٥٩ ومات عام ١٩٥١ ) وذلك حين كان رئيسا لقسم الفلسفة في جامعة شيكاغو ، وحين قام بتجربة في التربية على نطاق واسع ، أجراها على مدرسة ملحقة بالجامعة ، فعندئذ تفض يديه من الفلسفة الهيكلية ، وبدأ في وضع الأساس لوجهة نظره التى التزمها منذ ذلك الحين ، وهى التى يطلق عليها — كما قلنا — اسم « المذهب الذرائعى » ، وهو مذهب شديد الشبه بما كان يدعو اليه « وليم جيمس » فى ذلك الوقت نفسه باسم « الفلسفة البراجماتية » .

وانه لما يعيننا على فهم وجهة النظر التى أخذ بها « ديوى » أن نذكر لمحة من حياته تلقى ضوءا شديدا على أصول تفكيره ، ذلك أنه ولد ونشأ فى ولاية « فيرمونت » فى الشمال الشرقى ، فى منطقة ريفية هادئة يعيش أهلها على الزراعة ، ولهم كل ما تقتضيه الزراعة من أخلاق المحافظة على القديم وإيثار السلامة والأمن والدعة على المخاطرة ، وما الى ذلك ، ثم انتقل فى رجولته الى ما يسمونه فى الولايات المتحدة « بالغرب الأوسط » ، وهو اقليم نزع اليه المغامرون

من أهل الشرق — أعنى شرقى الولايات المتحدة — الذى كان أول ما عمره الوافدون من أوروبا ، حتى ازدحم ، فماذا شهد « ديوى » فى الغرب الأوسط خلال ستة عشر عاما أقامها هناك ؟ شهد حياة اقتصادية تختلف اختلافا بعيدا عن حياة موطنه الزراعى الذى نشأ فيه ، اذ رأى الثراء الطائل يجمعه صاحبه فى مثل الملح بالبصر وقد يفقده كذلك فى مثل الملح بالبصر ، رأى الناس تغلب عليهم المغامرة والمخاطرة ، وأميل الى العمل الحر الجرىء منهم الى العمل المستقر الثابت الآمن ، لأن هذا الاستقرار وهذا الثبات وهذا الأمن يكلفهم الخضوع لقوانين الحكومة المطردة ويكلفهم بالتالى الحد من أصالة التفكير وقدرة الابتكار ، كانت الحياة هناك —

كما شهدها « ديوى » — معرضة للخطر ، ولكن بلوغ النجاح فيها كان كبير الاحتمال ، فلم يكن الناس ينشدون اليقين فى حياتهم ، ومن هنا انعكس الأمر على تفكير « ديوى » حين أخرج فيما بعد كتابه « طلب اليقين » ليهزأ من طلب اليقين فى حياة الفكر وحياة العمل على السواء ، كان أهل الغرب الأوسط جميعا ممن نرحوا حديثا ، فقلما تجد أسرة هناك عندئذ امتدت اقامتها أكثر من جيل واحد أو جيلين ، وقد نرحوا من كل فج من فجاج الأرض ، فكأنما جاءوا جميعا لا يحملون بين جنوبهم الا شيئا واحدا ، وهو أن يخاطروا ويغامروا ، فمن ذا كان يعبأ عندئذ هناك بالتقاليد الموروثة

أو بأصول الثقافات القديمة ؟ نظر الجميع الى أمام لا الى وراء ، مؤمنين بأن النجاح أكبر احتمالا من الاخفاق .

ذلك هو طراز القوم الذين ذهب « ديوى » بينهم ليعلم أبناءهم فى جامعة شيكاغو ، فأى شباب تتوقع له أن يختلف الى الجامعة ؟ شباب كالأباء ، يريدون العلم الذى يعين على العمل ، يريدون الفكر الذى يرسم طريق النجاح ، انهم لم يكونوا كالشبان الذين ألفتهم جامعات أوروبا ، بل الذين ألفتهم جامعات الجهة الشرقية من الولايات المتحدة نفسها ، جاءوا وفى رءوسهم تقدير للثقافة فى ذاتها ، كلا ، فقد تغيرت معهم وجهة النظر ، وجاءوا ينشدون العلم الذى يكون قريب الصلة بما هم مقبلون عليه من حياة عملية سريعة الخطى ، لم يكونوا يريدون — بالطبع — دراسة اللاتينية أو الاغريقية أو غيرهما من الدراسات النظرية البحتة التى هى فى الحقيقة مخلفات الثقافة الأرستقراطية القديمة ، التى كانت تصلح لأهل الفراغ من أبناء الطبقات الثرية ، أمثال هذه الدراسات لم يعد بذى تقع فى مجتمع ديمقراطى كل أبنائه قد خلقوا للعمل ، وللعمل الجاد ، فان كان طلاب الجامعات القديمة ينشدون النظريات التى يدرسونها وهم جالسون على مقاعدهم ، فقد جاء هؤلاء الى الجامعة يريدون العمل بأيديهم ، فاذا ما كان الموضوع مما لا يقتضى عملا مباشرا ، فليكن اذن شديد الصلة بما يعمل .

فكيف يجيء تيار الفكر في رأس فيلسوف حساس لما حوله من ظروف ، ان كانت هذه الظروف هي التي تحيط به ؟ هل يمكن أن يتجه بفكره الى غير العمل ؟ هل يمكن أن تدفعه هذه الرغبات الجامحة من حوله نحو النظر الى المستقبل ، ثم يلتفت رغم ذلك الى الماضي ؟ كلا ، وهكذا كان الأمر مع « ديوى » ، تشكك في قيمة التقاليد كلها ، كال تقليد الذى جرى بين المفكرين الأمريكيين الأولين من أن للانسان حقوقا طبيعية كانت لهم قبل اجتماعهم في مجتمع وكالعرف الذى يقضى بالرجوع الى السابقات في أحكام المجتمع أو أحكام القضاء ، وكالاعتقادات الدينية في صورها الجامدة ، بل والافتراضات العلمية التى قد تكون قائمة على غير أساس يبرر قيامها ، ان كل شيء في حياة الانسان قابل للتغير ان دعت الضرورة الى تغييره ، ولا يجوز أن يقف شيء — كائننا ما كانت قيمته وقداسته — حائلا في مجرى الاصلاح الاجتماعى وتوفير العيش الرغيد للانسان العامل ، لا بد من تغيير قواعد الأخلاق ان اقتضى الاصلاح هذا التغيير ، ولا بد من تغيير أسس السياسة والاقتصاد والتربية وكل شيء مما قد يظن به الدوام والثبات ، في سبيل تغيير الحياة تغييرا يجعلها أكثر ملاءمة لظروف العصر الجديد .

وماذا تكون الفلسفة ان لم تكن — كما يصفها « ديوى » — تعبيرا عقليا عن الصراع الداخلى الذى يسرى

في ثقافة العصر ؟ مهمة الفلسفة هي أن تتعقب خيوط هذا الصراع الى أصولها لتضع أمام النظر مصادر القوى التي تنجذب عقول الناس ، فيسهل بذلك تشخيص الداء ووصف الدواء ، والحق أنك اذا أمعنت النظر في أى فلسفة شئت ، فمهما كانت هذه الفلسفة في ظاهرها منعزلة عن تيارات الحياة العملية ، فستجدها في الحقيقة معبرة عما تنطوى عليه تلك الحياة في عصرها من مبادئ أساسية يسير الناس في نشاطهم العملى على مقتضاها ، شعروا بذلك أو لم يشعروا — فهكذا كانت فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو — مثلاً — دفاعاً في صميمها عن المثل العليا التي كانت هدف المدينة اليونانية يدافعون عنها ازاء هجمات الشكاك ، فلولاً تلك الهجمات الانقلاية لكان من المحتمل ألا ينشأ سقراط مدافعاً عن القيم الأخلاقية الثابتة ، أو ألا ينشأ أفلاطون ليقيم الصحة على وجود عالم فكرى ثابت رغم ما قد يبدو للعين من صيرورة وتغير ، أو ألا ينشأ أرسطو ليستهدف الغاية نفسها في الأخلاق وغيرها ، ثم انتقل الى العصور الوسطى الدينية وانظر ما مهمة الفيلسوف عندئذ ؟ كان همه الأول والأخير أن يدافع عن العقيدة الدينية السائدة بسند من الفلسفة .

لكن مهمة الفيلسوف وان تكن دائماً تعبيراً عقلياً عما تنطوى عليه حياة الناس من مبادئ ، الا أنها قد لا تكون دائماً دفاعاً عن النظام القائم ، كما كانت الحال في أعلام

الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطة ، لأنه قد يحدث أن تأخذ حياة الناس في التغير والاتقلاب وأن تأخذ مبادئ حياتهم — بالتالى — فى التحول والتبدل ، وعندئذ يقوم الفيلسوف بمهمته نفسها ، مهمة التعبير العقلى عن المبادئ التى تنطوى عليها حياة الناس ، فإذا هى فلسفة تدعو الى وجوب الانقلاب والثورة ، لأنها فلسفة جاءت فى عهد انقلاب وثورة ، هكذا كانت فلسفة « ديكارت » مثلا عند خروج أوروبا من عصرها الوسيط الى عصرها الحديث ، حين دعا الناس الى تغيير منهج التفكير ، وهكذا أيضا « ديوى » الذى لم يسعه الا أن يكون بفلسفته داعيا الى تغيير القيم ، لأن الحياة التى أحاطت به كانت تسير بالفعل نحو هذا التغيير ، « فلو استطعنا أن نحدد الأهداف التى ارتسمت فى تصوره ، والوسائل التى رآها موصلة الى تلك الأهداف ، استطعنا فهم فلسفته ، وعندئذ نرى كيف تتكامل آراؤه التى أدلى بها فى ميادين مختلفة فيما بينها اختلافا بعيدا ، لكنها مع ذلك تتكامل فى نظرة واحدة شاملة لما عساه أن يحقق التقدم فى مجتمعنا .. وأول ما تعنى به فلسفة ديوى من أهداف هو مشكلات الديمقراطية الأمريكية » (١).

وليس من شك فى أن أول حجر يوضع فى بناء الديمقراطية

---

(١) Gail Kennedy, Introduction to Dewey, in Classic

American Philosophers, ed. by Fisch : ص ٣٢٧ .

هو التربية التي تؤدي الى ذلك ، ومن ثم كانت التربية أحد ميادينه الأساسية التي خلق فيها وابتكر ، ففي عام ١٨٩٩ أخرج كتابه « المدرسة والمجتمع » يشرح فيه طرائقه التي كان يتبعها في مدرسته التجريبية الملحقه بالجامعة ، وكان مبدؤه الأساسي هو أن يجعل من تلاميذ المدرسة مجتمعا صغيرا يشبه المجتمع الكبير في حياته ونشاطه ، فيهيء للتلاميذ المواد الخامه المختلفه ليصنعوا منها أشياء تتناسب مع قدراتهم ، وخلال هذه الصناعة يتعلمون ما يتعلق بها من علوم ، ثم تلا ذلك كتاب آخر في التربية أخرج عام ١٩١٦ ، هو « الديمقراطية والتربية » يبين فيه أن التربية هي العملية التي تعين الجماعات الانسانية على استمرار وجودها ، لا بمجرد المحافظة على التقاليد القديمة مهما يكن نوعها ، بل بسرعة المواءمة بين نفسها وبين بيئتها ، فتغير من نفسها بما يقتضيه تغير البيئة .

فلو أردت عبارة واحدة قصيرة تلخص لك صميم فلسفة « ديوى » فهالك هذه العبارة : « ان التطبيق العام لمناهج العلم في كل ميدان ممكن من ميادين البحث ، هو الوسيلة الوحيدة القادرة على حل مشكلات الديمقراطية الصناعية » (١) ، هذه هي النتيجة التي انتهى اليها « ديوى »

---

Gail Kennedy, Introduction to Dewey, in Classic (١)

. ٣٢٩ : American Philosophers, ed. by Fisch.

بكل فلسفته على تنوع مياديتها ، وهي أن نصطنع المنهج العلمى فى كل موضوع تفكر فيه ، لا فرق فى ذلك بين اقتصاد أو تربية أو دين أو أخلاق أو سياسة ، ففلسفته اذن هى فى حقيقتها « منهج » ، لا يعنيه أن يقدم للناس حقائق بعينها بقدر ما يعنيه أن يقدم لهم منهجا يطبقونه فى كل موضوع ، وهو اذا ما بحث موضوعا معينا ، فانما يبحثه أولا وقبل كل شئ على أنه « مثل » يطبق عليه منهجه فى البحث ، فما عناصر هذا المنهج ؟

كان كتاب « وليم جيمس » فى أصول علم النفس ( صدر ١٨٩٠ ) هو الضوء الذى اهتدى به « ديوى » أخيرا فى تشكيل منهجه وخطته فى التفكير والبحث ، فلم يكن ذلك الكتاب مجرد كتاب فى علم النفس كسائر الكتب ، بل كان فاصلا بين عهدين فى ذلك العلم ، اذ اعتبر « العقل » نمطا معينا من السلوك ، يعالج به الانسان بيئته على نحو يعينه على الحياة ، فالعلامة الدالة على وجود « العقل » فى أية ظاهرة سلوكية هى أن نلاحظ فيها استهدافا لغايات مستقبلية ، واختيارا للوسائل المؤدية الى بلوغ تلك الغايات (١) واستخراج مكنون هذه العبارة — ومكنونها طويل عريض عميق غزير — هو الأساس الذى أقام عليه « ديوى » منهجه وبنى عليه تفكيره .

---

(١) James, Principles of Psychology. ج ١ ، ص ٢ .

وأولى النتائج التى تترتب على هذه العبارة ، هى أن « العقل » سلوك ذو طابع معين ، وليس هو بالكائن الروحانى الغيبى الذى يختلف عن الجسم الحى الفعال ، كما هو الرأى عند الفلسفة المثالية ، وعند « ديوى » نفسه فى مرحلته الأولى ، لأنه كان أبان تلك المرحلة — كما أسلفنا — هيجلى الاتجاه فى فلسفته ، وثانية النتائج التى تنتج من العبارة نفسها هى أن القيم والغايات التى بمقتضاها يعمل الانسان ويسعى ، اما أن تكون جزءا لا يتجزأ من طبيعة العالم الخارجى نفسه ، بحيث يجرى الانسان فيدركها ثم يعمل على تحقيقها ، أو أن تكون من خلق الانسان ، يخلقها لتكون له وسائل يوائم بها بين نفسه وبين العالم الطبيعى أو المجتمع الذى يعيش فيه ، وهى على كلا الفرضين ليست شيئا سابقا بوجوده على وجود العالم الطبيعى أو المجتمع ، بل تنشأ نتيجة لازمة لاتصال الانسان بمحيطة اتصالا يظهر فيه كفاحه واختياره وأسلوبه فى معالجة المواقف الجزئية التى تعترضه أثناء الحياة الجارية ، وثالثة النتائج التى تستخلص من العبارة المذكورة ، وربما كانت أهم النتائج ، ان الانسان اذا ما نشط حيا يئته من طبيعة ومجتمع ، فانما يكون المستقبل هو رائد نشاطه ، أى أن معنى نشاطه هذا لا يكون الا بالنظر الى ما يتولد عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغييرا كبيرا أو صغيرا ، يكون سببا فى ازالة مشكلاته التى اعترضت سبيله ، وما دام الأمر كذلك

فالنتيجة الرابعة هي أن ليس هنالك قيم ثابتة على الزمن ،  
لا تتغير مهما تغيرت الظروف والمواقف ، انما القيم ملازمة  
للحياة في تغيرها ، فكلما تغيرت هذه ، تغيرت تبعاً لها تلك ،  
اذ ماذا عسى أن تكون هذه القيم — في الأخلاق أو في  
السياسة أو غيرها — ان لم تكن أدوات يستخدمها الانسان  
في سلوكه ؟

وهنا نصل الى صميم فلسفته ، فلسفة « الذرائع » —  
وهو اسم أطلقه « ديوى » على اتجاهه البراجماتى الخاص ،  
الذى اختلف به عن زميله « پيرس » و « جيمس » ، وان  
يكن في اتجاهه ذاك أقرب الى « پيرس » منه الى « جيمس »  
فقد كان من رأى « پيرس » أن الأفكار الكلية ان هي  
الا عادات سلوكية اعتادها الانسان ليتصرف بها في المواقف  
العملية التى تشير اليها تلك الكلمات، فكأنما الفكرة الواحدة  
من هذه الأفكار الكلية هي بمثابة خطة تضبط السلوك  
وتوجهه ، وهكذا ارتأى « ديوى » حين جعل الأفكار  
« ذرائع » تتذرع بها في توجيه السلوك وضبطه توجيهها  
وضبطا يحقق للانسان غاياته المنشودة ، فمهما تكن الفكرة ،  
فهي تتضمن خطة للعمل ، واذا لم تكن كذلك فهي ليست  
من الفكر فى شيء ، وكما أن هذا العمل المتضمن فى الفكرة  
هو معناها ، فهو نفسه كذلك طريقة تحقيقها. التى نميز بها  
الفكرة الصائبة من الفكرة الخاطئة ، فأما الصائبة فهي التى

إذا ما سلكنا وفق الخطة العملية التي ترسمها ، انتهى بنا ذلك السلوك الى ما نبتغي ، وأما الخاطئة فهي التي لا تؤدي خطتها العملية الى الغاية المقصودة ، واذن فتحقيق صواب الفكرة لا يكون في الخلاء ، انما يكون في نسيج الواقع ، هذا الواقع الذي لا نراه دائما متفقا مع أهدافنا ، فنلجأ الى تغييره بما يتفق مع صوالحنا ، تغييره بماذا ؟ تغييره بأفكارنا ، فاذا لم تكن هذه « الأفكار » أدوات أو ذرائع تعين على ذلك فهي لغو باطل ، وخطأ فاحش أن تفرق بين ما هو نظري وما هو عملي من جوانب حياتنا ، اذ يستحيل فصل « الأفكار النظرية » عن « تطبيقها العملي » ثم تظل مع ذلك أفكارا توصف بالصواب والحق ، فالفكر والعمل طرفان لخيط واحد ، أو جانبان من شيء واحد ، أحدهما مكمل للآخر ومتصل به اتصالا وثيقا ، ليست علاقة الفكر بمقصورة على زميلاتها من أفكار ، بحيث يبدأ الأمر وينتهي داخل الرأس بغض النظر عن الواقع الخارجى ، بل الفكرة خيط من نسيج خيوطه مزيج محتوم من أفكار فى الداخل وحوادث طبيعية فى الخارج .

ولا تفكير الا اذا اعترضت الانسان مشكلة تتطلب الحل ، أعنى أنه لا تفكير اذا لم نجد حقائق الواقع متعارضة مع تحقيق أغراضنا على وجه من الوجوه ، فعندئذ نقف حيال ذلك الواقع « لنفكر » كيف نغير من أوضاع عناصره

وأجزائه بحيث يتخذ الوضع الذى يخدم أغراضنا ، لا تفكير اذا ظل الانسان سابحا فى « فكره » بعيدا عن دنيا الحوادث الخارجية ، لأنه عندئذ يكون حالما أو كالحالم ، ويسوق « ديوى » لذلك مثلا مشهورا ، جاء فى كتابه « كيف تفكر » (١) — مثل من يمشى خلال الغابة قاصدا الى غاية معينة ليبلغها فى وقت معين ، ثم تعترضه قناة ، فان كان عبور القناة ممكنا بقفزة واحدة ، فلا تفكير لأنه لا اشكال ، لكن يبدأ التفكير حين تنهض أمامه المشكلة : كيف يعبر القناة ما دامت القفزة الواحدة لا تكفيها ؟ أيخوض بشيابه فى الماء ان كان الماء ضحلا ؟ أيبنى جسرا من فروع الشجر ؟ هل يترك غايته المنشودة ويقفل فى طريقه راجعا ؟ الى آخر هذه الأسئلة التى يظل يلقيها على نفسه وهو واقف أمام القناة « يفكر » ماذا عساه صانع للتغلب على هذه المشكلة التى اعترضت طريقه ، وواضح أن الفكرة التى تنشأ عندئذ لا بد أن تكون ذات علاقة وثيقة بالموقف الراهن المائل أمامه ، ولا بد لها أن ترسم خطة واضحة التفصيلات لما ينبغى عمله ، فان لم تكن كذلك لم تكن شيئا ، وواضح كذلك أن الفكرة التى تطرأ لذلك السائر الذى يريد أن يعبر قناة معينة فى ظروف معينة ، انما يكون تحقيقها عملا وفعلا هو معناها وهو

وسيلة اختبار صوابها في آن واحد ، أى أنه لا تمييز بين أن يكون للفكرة « معنى » وأن تكون « صوابا » ، وبعبارة أخرى ، لا نحكم على الفكرة بأنها صواب على أساس معيار عقلى خالص ، منفصل عن دنيا العمل ، بل نحكم بصوابها بالاحتكام الى تنفيذها ، وهكذا ينشأ الفكر وينمو مصاحبا لنشأة مشكلة عملية أولا ، ثم لتتابع حلقات من أفعال مؤدية الى الغرض المقصود ، وبعبارة ثالثة ، الفكر لا يتم فكرا الا اذا ارتبط بما ليس فكرا ، لو ظل الفكر دائرا حول نفسه ، بأن ينتقل من فكرة فى الرأس الى فكرة فى الرأس ثم الى ثالثة فالى رابعة ، فلن يكون جديرا باسمه ، وانما يكون الفكر فكرا حين يمتد الى ما وراء حدوده النظرية الى حيث العمل والتنفيذ .

وما « المنهج العلمى » الا الطريقة التى يستخدمها الانسان فى خروجه من دائرة الفكر المحض الى دنيا العمل ، فكيف يتم هذا ؟ يتم بالاستنباط والاستقراء فى آن معا ، فأنت ازاء المشكلة تفرض فرضا معيناً تظن أنه ممكن التنفيذ ، وأنه بتنفيذه سيزيل المشكلة التى اعترضت سبيلك ، وتنفيذه يقتضى بالطبع أن تستخلص منه النتائج التفصيلية التى تترتب عليه ، وذلك هو الاستنباط ، وعندئذ تخرج الى الدنيا الخارجية بغية التنفيذ وفق تلك التفاصيل التى تحددت بفضل الفرض الذى فرضته معيناً لك فى موقفك ، وها هنا

ستصطدم بالوقائع ذاتها والحوادث ذاتها ، فتراها بالعين وتلمسها باليدين ، وعندئذ تدرك ادراكا عمليا قائما على المشاهدة وعلى التجربة ان كان فرضك الأول صوابا ، بمعنى أنه مؤد الى الغاية المنشودة ، أو لم يكن ، وهذه هي مرحلة الاستقرار في حل المشكلة ، ولا تتم عملية التفكير ازاء مشكلة من المشكلات الا اذا أجرينا التجربة العملية على الفرض الذى فرضناه حلا لها ، وتمت التجربة بالنجاح المطلوب .

ومرحلة « الفرض » — أى مرحلة « الحل المقترح » — هى التى يسميها « ديوى » فكرة ، واذن « فالفكرة » هى اقتراح قدمه الانسان لنفسه لحل مشكلة معينة من مشكلات حياته ، حين يكون ذلك الاقتراح لا يزال معلقا ينتظر التنفيذ وبالتالي ينتظر الاختبار ، وبديهي أن مثل هذه « الفكرة » لا توصف بأنها « حق » الا اذا كانت دليلا هاديا يسدد خطى صاحبها فى مرحلة السلوك ، أى فى مرحلة التنفيذ ، فصوابها هو فى هدايتها لصاحبها ، وليس صوابها صفة لاصقة بها بغض النظر عن أثرها فى مجرى السلوك والعمل ، « فالحق هو ما يهديننا هداية موفقة — القدرة المحققة فى مثل هذه الهداية الموفقة هى على وجه الدقة ما نعنيه بكلمة الحق » (١) وهنا نلاحظ الفرق البعيد بين هذا المعنى « للحق » وبين

---

(١) Dewey, Reconstruction in Philosophy : ص ١٥٦ .

ما جرى به التقليد عند الفلاسفة السابقين ، الواقعيين منهم والمثاليين على حد سواء ، فقد كان صدق الفكرة عند هؤلاء جميعا صفة نعت بها « كائنا » ساكنا لا حركة فيه ولا فاعلية اذ نعت بها شيئا قائما برءوسنا ، فنقول عن ذلك الشيء انه صادق أو انه حق اذا كان صورة صحيحة لأصل في الخارج — وهؤلاء هم الواقعيون — أو اذا كان متسقا مع سائر ما يحتويه العقل من أفكار — وهؤلاء هم المثاليون — أما عند « ديوى » وزملائه البراجماتيين ، فالصدق أو الحق صفة نعت بها « صيرورة » وحركة وسيرا وفعلا ، الحق صفة « سكونية » عند أولئك ، وهو صفة « حركية » عند هؤلاء ، ويقتضى هذا الرأى الجديد فى طبيعة « الحق » ألا يكون سابقا على الانسان وخبرته ، لم يكن هنالك قبل الانسان ومشكلاته ونشاطه فى حل تلك المشكلات « حق » أزلى ، اذ كيف يكون ولا انسان هناك ولا اشكال ولا نشاط لحل ذلك الاشكال ؟ ثم جاء الانسان ونشأت مشكلاته ، فنشأت مع ذلك حواره لها ، فكان الحل الموفق منها « حقا » ومن مجموعة هذه الحلول الموفقة لمجموعة المشكلات العملية فى الحياة الانسانية يتألف « الحق » ، ولعلك تلاحظ أن هذا الاختلاف بين الرأى التقليدى فى « الحق » وبين الرأى الجديد ، يتضمن اختلافا فى الأساس الاجتماعى والأخلاقى على السواء ، فقد كان المجتمع قديما مؤلفا من سادة يأمرُونَ ورعية تؤمر ، وبالتالي فهو مؤلف من فئة تفرض معيار الحق

فرضا ، وما على الناس الا أن يقيسوا أفكارهم الى ذلك  
المعيار المفروض ، فإن طابقت كانت صوابا والا فهي خطأ ،  
وهذه حالة من يريد أن يحافظ على النظام القائم لا يتناوله  
بالتعديل والتبديل ، وهي حالة تستتبع ألا تقع على السواد  
من أفراد الناس تبعة خلقية ، اذ التبعة كلها واقعة على السيد  
الآمر الذي سن القانون وشرع المعيار ، أما النظرة البراجماتية  
فتفترض عدم الثبات في القيم والمعايير ، وتفترض — بل  
تستوجب — ضرورة تغييرها لتلائم الظروف القائمة ، واذن  
فكل فرد مسئول أمام المشكلة التي تعترضه ، مسئول عن  
حلها حلا موقفا ، فيكون هذا الحل الموفق هو الصواب  
والحق « فاعترافنا بأن الحق هو نجاح التنفيذ ، وليس يعنى  
الا هذا ، انما يضع على الناس تبعة ، هي أن ينفضوا أيديهم  
من الاعتقادات الجامدة في السياسة والأخلاق ، وأن يخضعوا  
أعز معتقداتهم للاختبار العملي الذي يجعل النتائج مقياس  
الحق ، وان هذا التغيير في وجهة النظر ليتضمن تغييرا في  
مركز السلطة وفي وسائل اتخاذ القرارات في حياة المجتمع » .

وفي هذه النقطة الأخيرة تتبين احدى أوجه الاختلاف  
بين « ديوى » و « جيمس » كما يتبين الاتفاق بينه وبين  
« بيرس » ، فهم جميعا متفقون على أن النتائج الناجحة  
الموقفية هي ما نعنيه بصفة « الحق » أو « الصديق »  
أو « الصواب » التي نصف بها فكرة معينة ، لكن « جيمس »

يجعل نجاح النتائج مرهونا بالفرد الواحد ، وإن يكن يفضل أن يكون ما يرضى الفرد الواحد مرضيا في الوقت نفسه للناس جميعا ، لكن الأساس هو أن تصادف الفكرة في نفس صاحبها رضى من حيث نتائجها في حياته العملية ، ومن ثم كان رأيه الخاص بصواب عبارة مثل « الله موجود » لأن الفرد المعتقد في صوابها ستتغير وجهة نظره الى الحياة وطريقة سلوكه ، ومن هنا يكون صدقها له ، مهما يكن أمرها عند سائر الناس ، وأما « پيرس » و « ديوى » معا فيجعلان نجاح النتائج مرهونا « بالمجتمع » — أى مرهونا باتفاق الأفراد ، فلا فرق عندهما بين المنهج العلمى عند مجموعة العلماء في العمل ، وبينه عند مجموعة الأفراد في المجتمع ، حتى لقد كان المثل الأعلى عند « پيرس » هو أن يتكون في الحياة « مجتمع معلى » أى مجتمع كالذى ينشأ حين يجتمع العلماء على مشكلة معينة يتعاونون معا على حلها ، فهل ينفرد العالم في معمله بالنتيجة التى ترضيه هو بغض النظر عن زملائه ، أم يتحتم عليه أن يعرض نتيجة تجاربه على الزملاء العلماء ليقرؤه على نجاحها في حل المشكلة التى هى موضوع البحث ؟ النجاح المقصود اذن عند « پيرس » وعند « ديوى » هو نجاح بالنسبة لمجموعة الأفراد (١) .

وكما يختلف « ديوى » عن الفلاسفات التقليدية في معنى

---

(١) Dewey, Reconstruction in Philosophy : ص ١٦٠ .

« الحق » بأن جعله متغيراً مع تغير الظروف العملية بعد أن كانت تلك الفلسفات تجعله ثابتاً رغم تغير الظواهر ، فكذلك يختلف عنها في حقيقة الطبيعة ذاتها ، لأنها عنده متغيرة الحوادث ، وكانت عندهم — أو عند أغلبهم — حقيقة ثابتة <sup>(١)</sup> فالفيلسوف — في رأى « ديوى » — إذا ما تنكر للحوادث في تغيرها الدائب ، انتظارا منه للحق الثابت ، فانما يقطع الصلة بينه وبين الكون الذى يزعم أنه موضوع تفكيره وتحليل عملية التفكير على النحو الذى أسلفناه ، هو في ذاته دليل على أن قوام الطبيعة حوادث تطراً ويتغير مجراها ، اذ مادام التفكير لا يكون الا بتغيير عناصر الموقف الذى تفكر فيه ، فالعالم اذن طبيعته تسمح بهذا التغير ، ولا يقين هناك ولا ثبات ، لأننا في كل موقف وعند كل مشكلة ننتظر نتائج الخطة التى ننفذها ، غير موقنين بنجاحها ، حتى اذا ما نجحت كانت صواباً أو أخفقت كانت خطأ .

خذ هذا المنظار وانظر به الى بعض المشكلات الانسانية الكبرى ، وكيف كان يتناولها الفلاسفة الأقدمون ، وأولها مشكلة الأخلاق: فمتى يكون الفعل فضيلة ؟ انك لو استئنيت المذهب المنفعى فى الأخلاق — وهو مذهب « بنثام » و« مل » فى انجلترا — الذى يقيس أخلاقية الفعل بنتائجه فى حياة

---

(١) راجع فى ذلك كتابه : (١) Experience and Nature

(ب) The Quest for Certainty

الانسان ، وجدت الكثرة الغالبة من سائر المذاهب الفلسفية تضع للفضيلة معيارا فرض على الحياة الانسانية من خارج ، فالمعيار آنا يكون دينيا هبط من السماء كالوصايا العشر مثلا ، فاذا كان الانسان لا ينبغي له أن يقتل أو أن يسرق ، فلأن امرا نزل اليه من السماء بالألا يقترب اثما كهذا ، والمعيار آنا آخر يكون عقليا ، فيقول لك الفيلسوف الذي يسند الأخلاق الى حكم العقل — مثل « كانت » — ان الفعل يكون فضيلة لأن منطق العقل يقره ، بمعنى أنه لا يقتضى من النتائج ما ينقض بعضه بعضا ، فالقتل — مثلا — رذيلة واثم لأنه لو عم الناس جميعا لما بقى هناك من الناس قاتل ، واذن فسيبنى الفعل نفسه ، أى ينقض نفسه بنفسه ، وهكذا لكن هذه المذاهب فى الأخلاق تغض النظر عن حياة الانسان بتفصيلاتها ، كأنما الانسان حقيقة مجردة قائمة فى الفراغ ، وليس متصلا بأقوى الوشائج مع بيئته وظروفها ، كيف تنمو الشجرة الا باتصالها بتربة الأرض وضوء الشمس ؟ الشجرة النامية جزء من كل عضوى لا يمكن تصورها وحدها معزولة مفصولة عن سائر الظروف التى تحيط بها ، وكذلك الانسان حين يعمل ويسلك فى حياته ، واذن فيستحيل الحكم على أفعاله الا وهى منبعثة من ظروف معينة وفى محيط معين وازاء مشكلة معينة ، ولذلك لا يمكن أن تستقل « الأخلاق » علما قائما بذاته لا يتصل بسائر العلوم ، لأن الأفعال الانسانية التى هى موضوع البحث عند « الأخلاق » هى تعبير عن

الطبيعة البشرية التي تتعاون على دراستها وفهمها طائفة من علوم ، لا علم واحد بذاته ، ودراسة هذه الطبيعة البشرية واجبة ، لا لنعرف ما هي ثم نقف بعد ذلك بأيدي مكتوفة على صدورنا ، بل ندرس الطبيعة البشرية — كما ندرس أية ظاهرة أخرى — لنمسك بزمامها ونعرف كيف نغيرها لتلائم بيئتها وظروفها ، وإذا كان هذا هكذا ، فالأمر في « الأخلاق » إنما يتخذ موقفا وسطا بين طرفين : فلا هو يتنكر للحوادث الجزئية المتغيرة حبا منه لمثل أعلى يتصف بالثبات والدوام على مر الزمان واختلاف المكان — كما يفعل المثاليون — ولا هو يقبل الواقع كما هو ليخضع له دون أن يغير منه — كما يفعل الواقعيون ، ولكنه يتناول هذا الواقع نفسه بالتغيير ليسير به نحو قيم خلقها الإنسان لنفسه بوحى من ظروفه ، وتلك هي « الأخلاق » التجريبية كما فهمها « ديوى » ، وهى — فى رأيه — الأخلاق التى تحقق للإنسان حريته ، اذ لا معيار له فى أخلاقه الا حياته ومشكلاته هو وطريقته هو فى حل تلك المشكلات حلا موفقا ناجحا ، ثم هى الأخلاق التى تحقق للإنسان ديمقراطيته بمعناها الصحيح ، لأن مبدأه الأول سيكون استعدادا لتغيير ما يحتاج الى تعديل وتبديل فى حياته الاجتماعية ، وليس هو الطاعة العمياء لسابقة مر زمانها وانقضى ، وهبطت إلينا فى ثوب من العرف أو التقليد<sup>(١)</sup>.

---

(١) Dewey and Tufts, Ethics : ص ٣٦٦ .

المثل الأعلى للمجتمع الديمقراطي هو أن يتعاون الناس  
معا كما يتعاون العلماء في المعمل ، فالقاعدة الأولى هي —  
اذن — « الاخاء » بمعنى التعاون ، ومن هذه القاعدة تنفرع  
« الحرية » و « المساواة » فليست هاتان حقين طبيعيين من  
حقوق الانسان كما زعم قادة الثورة وحركة التنوير في  
آخر القرن الثامن عشر ، أى أنهما لم ينشأ الا بعد تكوين  
المجتمع ، وبعد قيام التعاون بين أفرادهِ ، فالانسان « حر »  
في مجتمع ديمقراطي يتعاون أفرادهِ على قدم « المساواة » .  
ولذلك وجب أن يكون الاعتماد الأول في مثل هذا المجتمع  
الديمقراطي ، على الجمعيات التطوعية لا على الحكومة ،  
فلا ينبغي أن تجاوز الحكومة بنشاطها حدود تنظيم تلك  
الجمعيات بحيث لا تتضارب وسائلها وغاياتها ، أما فيما عدا  
ذلك فالجماعة تحدد أهدافها ووسائلها ، ثم يتعاون أفرادها  
في سبيل تحقيق تلك الأهداف تعاوناً يتبعه الحرية والمساواة  
بين هؤلاء الأفراد ، يتبادلون الخبرة بما يعين بعضهم بعضاً ،  
كما يفعل العلماء في المعمل ازاء مشكلة معينة .

وهذا التعاون هو الدين في جوهره ، فالإيمان الحق  
انما هو إيمان بالكشف عن الحقيقة التي تحل ما يعترض  
الانسان من صعاب ، الإيمان الحق إيمان بمنهج يسائر  
التفكير ويسائر الحياة العملية مسيرة تعمل على ازدهار تلك

الحياة ورخائها ، لا ايمان بحقيقة ثابتة كمل تكوينها وعرفناها  
بالوحي معرفة لا تقبل التغير ولا النمو (١) ، و « الله » هو  
هذه العلاقة بين الانسان ومثله العليا ، يحاول تغيير أوضاع  
الحياة على مقتضاها (٢) ، ليس للدين مثل عليا خاصة به  
ولا منهج للتفكير خاص به ، انما هو روح تسرى في مواقف  
الانسان كلها ازاء خبراته ، هو الروح الذي يصطنعه اذ هو  
فرد متعاون مع اخوان له في مجتمع واحد ، يريد أن يبلغ  
واياهم هدفا واحدا ، ليس الدين في « الكنيسة » انما هو في  
مواجهة المشكلات وحلها .

---

(١) Dewey, A Common Faith : ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٥١ .

## الفصل السادس

### الفلاسفة يشبهون العلماء

#### ١ - الواقعية الجديدة :

كان غرور الانسان منذ أقدم عصوره قد خيل له امتيازاً لنفسه عن سائر الكائنات ، فهو ذو عقل وبقية الكائنات لا عقول لها ، فان كان يبدو في رأى العين واللمس أنه جسد كسائر الأجساد ، فذلك جانب منه ظاهر ، وأما جانبه الآخر الخفى ، جانبه الحقيقى ، فهو عقله أو نفسه أو روحه أو ما شئت من هذه الألفاظ التى تتفق على الإشارة الى ما ليس بجسد من حقيقة الانسان ، واذن فالانسان فى حقيقته عنصران مختلفان : جسم يشترك فى طبيعته مع ما فى الطبيعة من أجسام ، وعقل يمتاز به من سواه ، ثم وسم الانسان رقعة هذا التخيل الذى أوهم به نفسه عن طبيعته ، حتى شمل به الكون كله ، بحيث جعل هذا الكون أيضاً ذا عنصرين : طبيعة مادية ، يكمن فيها أو وراءها أو فوقها عقل كبير يسيرها ويدبرها كما يسير عقل الانسان جسده ويدبره . .

هكذا لبث الانسان قرونا طويلة يعتز بنفسه اذا قيست الى سائر الكائنات ، وبكوكبه الأرضى اذا قيس الى سائر الكواكب ، اذ لبث يتوهم طوال تلك القرون انه فى هذا الكون سيد مكرم ، من أجله خلق العالم ، وحول أرضه تدور الكواكب .

ثم جاء العلم الحديث ، فلم يزل به خطوة بعد خطوة ، كاشفا له عن حقيقة نفسه ، مزيحا لهذه الغشاوة عن عينه ، حتى أوشك آخر الأمر أن يقنعه بأن أرضه كوكب كسائر الكواكب ، وبأنه هو نفسه ظاهرة طبيعية كسائر الظواهر ، وبدأت مجهودات العلم فى هذا السبيل « بكوبرنيك » — فى القرن السادس عشر — الذى أثبت أن الشمس — لا الأرض — هى مركز المجموعة الشمسية ، حولها تدور أجزاء تلك المجموعة ومن بينها الأرض ، واذن فالأرض مسكن الانسان هى كغيرها جرم يدور حول الشمس ، لا يزيد شرفا عن غيرها أن الانسان يسكنها .

فأخذ الانسان بعد هذه الضربة العلمية لغروره ، يعزى نفسه ويعزى غروره بأنه وان زالت عن الأرض مكائنها الممتازة بين سائر أخواتها الكواكب ، فلا يزال الانسان بين سائر الكائنات التى تسكن تلك الأرض صاحب امتياز وسيادة ، وهنا جاءت الخطوة العلمية الثانية على يدى « دارون » ، اذ أوضح له بنظريته فى التطور أنه كغيره من

• الكائنات الحية حلقة في سلسلة التطور ، وأنه كغيره من تلك الكائنات نتيجة لعوامل الانتخاب الطبيعي الذي يحو ما ليس يصلح للبقاء في هذه المعركة الدائمة بين الطبيعة من ناحية ، وبين صنوف الكائنات الحية من جهة أخرى .

فاستمسك الانسان بآخر حصن له في الاعتداد بنفسه ، وراح يقنع نفسه بأنه وإن تكن العوامل الطبيعية قد أمدت كل ضرب من ضروب الأحياء بالوسيلة التي تعينه على دوام البقاء ، فقد كانت الوسيلة التي اختصت بها الانسان هي أرقى الوسائل ، اذ وسيلته في معركة البقاء هي العقل ، بينما وسائل الكائنات الأخرى في تلك المعركة ذاتها هي الغرائز ، وها هنا جاءت الضربة العلمية الثالثة على يدى « فرويد » الذى أزاح آخر ما بقى لنا من قناع الوهم ، اذ بيّن لنا كيف نصدر فى سلوكنا عن اللاشعور لا عن العقل ، وإن خيل إلينا أن سلوكنا ذاك صادر عن عقل ومنطق .

هكذا انتهى العلم الى « تطبيع العقل » — إن صحت هذه العبارة — أى الى جعل « العقل » جزءا من الطبيعة وظاهرة من ظواهرها ، فأزال بذلك تلك الثنائية التي ظلت شغل الفلسفة الشاغل منذ « ديكارت » الذى شطر الانسان شطرين : فعقل طبيعته التفكير من ناحية ، وجسم طبيعته الامتداد من ناحية أخرى ، ولو جاز لنا أن نلخص أهم

مجهودات الفلاسفة في هذه العصور الحديثة منذ «ديكارت» الى يومنا هذا في عبارة واحدة موجزة قصيرة ، لقلنا انها مجهودات منصبة حول مشكلة « المعرفة » التي تترتب على هذه الثنائية التي شقت الانسان نصفين ، فما وسيلة العقل الى معرفة عالم الأجساد ، أى عالم الأشياء ، أو الطبيعة ، اذا كان العقل على هذا الاختلاف كله عن موضوع معرفته ؟ كيف يتصل العقل بالمادة ليعرفها ؟

لكن وجهة النظر الحديثة ان تكن قد انتهت الى « تطبيع العقل » — كما قلنا — فقد اقتضى ذلك بالبداية الى « تعقيل الطبيعة » في الوقت نفسه ، اذ أين نذهب بهذه الظاهرة ذات الطابع الخاص المميز ، ظاهرة السلوك المعين الذى اصطلحنا على تسميته « عقلا » ، أين نذهب بهذه الظاهرة ان لم ندمجها في ظواهر الطبيعة الأخرى ، باعتبارها واحدة منها ، وبذلك نكون — بفعلة واحدة — قد جعلنا العقل طبيعة ، كما جعلنا الطبيعة محتوية على عقل ؛ واذكر ما أسلفناه لك في الفصل السابق من المذهب البراجماتى الذى جعل الفكرة عملا ، واذكر كذلك نظرية « وليم جيمس » فيما أسماه بالتجريبية المتطرفة ، التي كان من أجزائها ردّه العقل والمادة الى أصل واحد محايد لا هو بالعقل ولا هو بالمادة ، بل يرتب على نحو فيكون عقلا ، ثم يرتب على نحو آخر فيكون مادة .

وانما نقول ذلك كله لنقرر به أثرا من آثار سيادة العلم في عصرنا الحديث على التفكير الفلسفى ، لكن الأثر الأكبر للعلم الحديث على الفلسفة الحديثة — فى رأى — ليس هو فى اصطناع الفلسفة لفكرة معينة وانتهائها الى رأى بذاته ، بل هو فى انتهاج الطريقة العلمية فى التفكير ، بعد أن كان للفلسفة طريققتها الخاصة بها ، كان الفيلسوف فيما مضى وحدة فكرية قائمة بذاتها — مهما تكن علاقته بسابقه ومعاصره ولاحقيه — لأنه كان دائما يستهدف بعمله الفلسفى اقامة بناء كامل ونسق شامل يسع كل شىء ويفسر كل شىء ، فكان يتخذ لنفسه مبدأ يدركه بالحدس ، ثم يستنبط من ذلك المبدأ نتائج ، ثم النتائج التى تترتب على هذه النتائج ، وهكذا ، حتى يتكامل البناء من سقفه الأعلى الى أرضه السفلى ، وإذا بهذا البناء فيه عن كل جوانب الوجود ما يفسرها فى ضوء ذلك المبدأ ، حتى اذا ما جاء فيلسوف آخر ، ولم يعجبه هذا البناء ، أقام لنفسه بناء آخر من سقفه الأعلى الى أرضه السفلى ، ليسع هو الآخر كل شىء ويفسر كل شىء على ضوء مبدأ جديد ، وهلم جرا .

لكن ما هكذا العلماء ، فان كانت الخاصه المنهجية للفيلسوف هى أن ينفرد ببنائه ، فخاصة العالم هى أن يتعاون مع زملائه العلماء ، كل يضيف شيئا ، وإن يكن هدف الفيلسوف أن يجعل الكون كله موضوع بحثه دفعة واحدة ،

فهدف العالم هو أن يقتصر — مع زملائه في البحث — على جزء واحد أو مشكلة واحدة ، ولا عجب أن كان المكان المختار للفيلسوف ، المكان الذي يختاره ويفضله أثناء قيامه بعملية التفكير ، مكانا معزولا ، كالدير أو ما يشبهه ، وأن يكون المكان المختار للعالم معزولا يلتقى فيه مع زملائه ، وكان السكون وكانت الظلمة من موحيات التفكير عند الفلاسفة ، فأصبحت الحركة وأصبح النور من لوازم التفكير عند العلماء .

وأراد الفلاسفة المحدثون أن يتشبهوا — من حيث المنهج — بالعلماء ، فلم يطمع الواحد منهم في أن تخرج من رأسه الحكمة كلها كاملة التكوين كما خرجت « منيرقا » من رأس « زيوس » في أساطير اليونان ، بل ما هو أكثر من ذلك ، لم يطمع واحد منهم في أن ينفرد بنفسه في وضع كتاب في موضوع بحثه ، حتى لقد أصبح الطابع الذي يميز التأليف الفلسفي في العصر الحاضر أقرب جدا إلى أن يتعاون جماعة من الفلاسفة على إخراج كتاب واحد في موضوع واحد ، كل منهم يتناول الموضوع من ناحية خاصة على أن يكون بين الجميع أساس مشترك ، هو وجهة النظر .

ومن الأمثلة على هذا الاتجاه العلمي في منهج البحث عند الفلاسفة ، جماعة « الواقعيين الجدد » ، ففي عام ١٩١٠

اجتمع ستة من الفلاسفة الأمريكيين <sup>(١)</sup> ليضعوا فيما بينهم أساساً يتفقون عليه جميعاً ، ثم يتعاونون معاً على بناء فلسفة واقعية على ذلك الأساس المشترك ، ولما كانت واقعيتهم التي اتفقوا على أساسها جديدة ، فقد أسموها بهذا الاسم ، ثم عرفوا به في الكتابات الفلسفية المعاصرة ، ولم يلبثوا بعد بضعة اجتماعات عقدوها للمناقشة والمباحثة والدرس ، أن أصدروا — في يوليو سنة ١٩١٠ — بياناً أطلقوا عليه هذا العنوان : « برنامج ومنصة أولى لستة من الواقعيين » <sup>(٢)</sup> ، ومضى بعد ذلك عامان ، فأخرج هؤلاء الستة أنفسهم كتاباً تعاونوا عليه ، جعلوا عنوانه : « الواقعية الجديدة » <sup>(٣)</sup> — دراسات تعاونية في الفلسفة — فكان هذا الكتاب المشترك هو بداية تسميتهم في دوائر البحث الفلسفي حتى يومنا هذا باسم « الواقعيون الجدد » .

لم يكن معنى اشتراكهم هذا اتفاقاً بينهم على كل التفاصيل ، ولا كان معنى اختلافهم في التفاصيل اختلافاً

---

(١) هؤلاء الستة هم : « برى Perry » و « هولت Holt » وكانا أستاذين للفلسفة في جامعة هارفارد ، و « مونتاجيو Montague » و « بتكن Pitkin » وكانا أستاذين للفلسفة في جامعة كولبيا ، و « سبولدينج Spaulding » وكان أستاذاً للفلسفة في برنستن — ثم « مارفن Marvin » وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة ريجرز .

(٢) A Program and First Platform of Six Realists

(٣) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy

كذلك على المبادئ ، بل كانوا على اتفاق من حيث المبادئ ، ثم ظهرت بينهم اختلافات تفصيلية لم تمنع أن يكون بينهم وحدة مشتركة في وجهة النظر ، وماذا يكون موضوع البحث عندهم الا هذا الموضوع الذى شغل الفلاسفة فى «العصور الحديثة كلها ، وأعنى به « المعرفة » : عندما يعرف الإنسان شيئاً ، فهناك عارف ومعارف ، فما العلاقة بينهما ؟ آمن الضرورى فى تحديد تلك العلاقة المعرفية بين الطرفين أن ندرس الطرفين ذاتيهما أم يجوز الاكتفاء ببحث العلاقة دون الايغال فى بحث العارف على حدة والمعارف على حدة ؟ أخذ الواقعيون الجدد بهذا الرأى الثانى ، وهو أن «البحث فى « المعرفة » انما يقتصر على تحليل « العلاقة » الكائنة بين الشخص العارف والشيء المعروف ، وهم فى تحليلهم لتلك العلاقة قد دمجوا ثلاثة من المذاهب الفلسفية فى مذهب واحد .

فأما المذهب الأول فهو الذى كان قد شاع فى انجلترا عندئذ على يدى « جورج مور » وعرف باسم « فلسفة الحس المشترك » <sup>(١)</sup> التى تعتمد على خبرة الانسان المباشرة

---

(١) The Philosophy of Common Sense — راجع كتابى « خرافة الميتافيزيقا » الفصل الخامس ، وهو شرح لفلسفة « مور » ؛ وقد أبدت وجهة نظرى فى ترجمة عبارة « Common Sense » بالحس المشترك ، أو بالفهم المشترك ، لأنها فلسفة تقوم على إدراك الناس للأمور بفطرتهم المشتركة ، وهذه الفطرة هى فى أساسها « حس » واستخدام « للحواس » .

فى حىاته الیومیة ، فما ینبىء به « الحس المشترك » هو صحیح ، ولسنا بحاجة الى اثبات صحته بالبراهین آیا كان نوعها ، فهذه الدواة أمامى وهذا القلم فى یدى ، ولو تركت القلم الى جانب الدواة على المنضدة وخرجت من الغرفة لا أراهما ولا أمسهما ، فسیظل القلم والدواة موجودین على الرغم من غیابى وعدم ادراكى لهما ، هذا هو ما ینبئنى به « الحس المشترك » وهو نبأ صحیح ، فإن جاء مذهب مثالى بعد ذلك یحاول أن یرهن لى على أنهما لیسا موجودین الا باعتبارهما فکرتین فى رأسى ، كان کاذبا فى دعواه وكان کاذبا فى برهانه على السواء ، ودلیل الکذب عندى هو نبأ « الحس المشترك » الذى لا یحتاج الى دلیل ، وكذلك ان جاء مذهب واقعى یعترف معى بوجود القلم والدواة على الرغم من عدم ادراكى لهما أثناء غیابى عن الغرفة ، كان صادقا فى دعواه کاذبا فى برهانه ، لأنها دعوى لا تحتاج الى برهان ، فبین التجریبین الانجلیز « بارکلى » — فى أول القرن الثامن عشر — الذى یدیر مذهبه على مبدئه المشهور « وجود الشىء هو فى ادراکه » أى أن مالا یدرک لا وجود له ، لكن هذه الواقعية الجديدة تأخذ بغير ذلك ، اذ تأخذ بأن الشىء الموجود موجود بغض النظر عن ادراکنا أو عدم ادراکنا له ، فاذا كنت وأنا أدرک الدواة أمامى على وعى بما أدرک ، أى أنه اذا كان الوعى عنصرا من عناصر الموقف الادراکى ، فلیس معنى ذلك أنه اذا غاب هذا العنصر زالت

بقية عناصر الموقف كلها ، بل قد يغيب عنصر الوعي ، وبالتالي  
يتمتع الإدراك ، ومع ذلك يظل الشيء المدرك على حاله  
موجودا كما كان ، ولئن كانت حالة الإدراك تحدث تغييرا ما  
فإنما يقع هذا التغيير في الشخص المدرك ، اذ يصبح على وعى  
بما لم يكن على وعى به .

وأما المذهب الثانى من المذاهب الثلاثة التى أدمجها  
الواقعيون الجدد فى فلسفة واحدة ، فهو الاعتراف بالوجود  
الضمنى للمعانى الكلية جريا على المبدأ الذى أخذ به أفلاطون  
فى « نظرية المثل » — فالمشكلة كما رآها أفلاطون ، صاحب  
هذا المبدأ ، يمكن وضعها كما يلى : خذ — مثلا — فكرة  
« العدالة » ، فلو سألنا أنفسنا « ما العدالة ؟ » كان من  
الطبعى للإجابة عن هذا السؤال أن نستعرض أمثلة من  
العدالة ، فنستعرض هذا الفعل العادل وهذا وذاك ، لكى  
نستخرج منها ما هو مشترك بينها ، فيكون هذا المشترك هو  
معنى « العدالة » لأنه من غير المعقول أن نطلق اسما واحدا  
على هذه الأفعال المختلفة دون أن يكون بينها جانب مشترك  
هو الذى يبرر لنا أن نسلکہا جميعا تحت ذلك الاسم الواحد  
هذا الجانب المشترك هو « العدالة » نفسها ، « العدالة »  
الخالصة قبل مزجها بعناصر أخرى لتكون هذا الفعل العادل  
أو ذاك ، وقل هذا فى كل اسم كلى آخر ، حيث ينطبق الاسم  
الواحد على مسميات كثيرة لأنها مشتركة فى طبيعة واحدة

أو جوهر واحد ، وهذا الجوهر الواحد ، أو الفكرة الواحدة التي تلبس السياقات المختلفة ، التي هي الجزئيات المسماة باسم واحد ، هي ما يسميه أفلاطون « بالمثال » — فمثال « العدالة » أو « فكرتها » موجودة وجودا ليس هو بذاته وجود الجزئيات التي تسمى بها ، ولما كانت تلك « الفكرة » متمثلة في الجزئيات الكثيرة المتصفة بها ، فهي ليست جزئية مثلها ، بل « كلية » تنطبق على أمثلة كثيرة ، وبالتالي ليست هي مما يدرك بالحس كما تدرك الجزئيات ، كلا ولا هي متغيرة كما تتغير الجزئيات — هذا هو المبدأ الأفلاطوني في الأفكار الكلية ، أو المعاني الكلية ، هي موجودة ، لكن وجودها من نوع يختلف عن وجود الجزئيات ، ولنسم وجودها ذلك « وجودا ضمنيا » تميزا له عن وجود الجزئيات الذي هو وجود علني ظاهر <sup>(١)</sup> ، والواقعيون الجدد من رأيهم أن المعاني الكلية موجودة « وجودا ضمنيا » حتى في حالة عدم تفكيرنا فيها وإدراكنا لها ووعينا بها ، على غرار ما قالوه عن الأشياء المحسوسة أنها تكون موجودة حتى في حالة غيابنا عنها وعدم إدراكنا لها ، أي أن وعينا للحقيقة ليس شرطا لازما لوجودها ، في ذلك يقول « مونتاجيو »

---

(١) الوجود الضمني هو ما يعبر عنه في الإنجليزية بكلمة subsistence تمييزه من الوجود العلني المحسوس المتمثل في الأفراد الجزئية ، ويعبر عنه في الإنجليزية بكلمة existence .

أحد الواقعيين الجدد : « إن حقيقة كون  $٧ + ٥ = ١٢$  يمكن تفسيرها تفسيراً كاملاً بتفسيرنا لطبيعة السبعة وطبيعة الخمسة وطبيعة اثنا عشر ، وليس هذا التفسير بمعتمد إطلاقاً على طبيعة الوعي ( بهذه الحقيقة ) » (١) .

والمذهب الثالث من المذاهب التي اندمجت على أيدي الواقعيين الجدد ، هو أن ادراكنا للشيء الذي ندركه إنما يأتي مباشرة ولا يأتي عن طريق حلقة وسطى تقع بيننا وبينه ، وذلك أن الواقعية التقليدية — واقعية « لوك » — مثلاً — كانت تفترض ارتسام صورة ذهنية للشيء الذي ندركه بحواسنا ، ثم يكون فعل التفكير على هذه الصورة الذهنية ، فكأن الصورة الذهنية حلقة وسطى تقوم بين الشيء المدرك من ناحية ، والعقل المدرك من ناحية أخرى ، ومذهب الواقعية الجديدة التي نحن بصدددها الآن ، هو أن الإدراك إنما يجيء مباشراً ، فلا وساطة بين المدرك والمدرك ، ومن هذا تنتج نتيجة هامة ، وهي ألا فرق بين الشيء كما هو في حقيقته الخارجية ، وبينه كما هو في وعينا إذا ما أدركناه ، لأننا بالغاء الوساطة بيننا وبينه ، فقد ألغينا بالتالي احتمال أن يكون الشيء في حقيقته الخارجية مختلفاً عنه في شعورنا به ، كان « لوك » — وكذلك كان « ديكارت » — يذهب إلى أن عملية احساسنا بالشيء تغير منه ، كما تغير حرارة الشمس

---

(١) Montague, W.P., The Ways of Things : ص ٢٣٨ .

قطعة الشمع بإذابتها ، فإذا ما أدركت عقولنا تلك الصور الحسية التي رسمها الاحساس للأشياء المدركة ، فانما هي تدرك شيئا مختلفا عما هو في الحقيقة كائن خارج عقولنا ، فنحن — مثلا — ندرك اللون والطعم على نحو يختلف عما كان مبعثا للاحساس الذي أحدث هذا اللون أو الطعم ، وباختصار ، كان « لوك » يعتقد أننا ندرك « تأثير » الشيء فينا ، لا الشيء نفسه ، وأما الواقعية الجديدة فمذهبها هو أن الإدراك يكون للشيء نفسه ، على أن أنصارها قد اختلفوا اختلافا يمتد في هذا الجانب من الموضوع .

تلك هي الاتجاهات العامة عند الواقعيين الجدد ، وسنحصر الحديث الآن في واحد منهم ، هو أشهرهم ، ولعله أبرزهم وأقدرهم في آن واحد ، وهو « پرى » (١) الذي بسط وجهة نظره في بحث مشهور عنوانه « حرج التمرکز الذاتى » (٢) يهاجم به المذهب المثالى وما ينحو نحوه ، في قوله بأن وجود الشيء معتمد على ادراكنا له ، أو ادراك العقل له ، أيا كان ذلك العقل ، وبغير هذا الإدراك العقلى للشيء لا يكون له وجود ، فيرد « پرى » على ذلك قائلا : نعم انه محال على انسان بشرى أن يدرك شيئا معينا بحواسه أو بفكره دون أن يكون

---

Ralph Barton Perry (١)

The Egocentric Predicament (٢)

ادراكه هذا قائما بالنسبة لشخصه ، انه لا خلاف في ذلك  
مهما يكن المذهب الذى ينتمى اليه الفيلسوف ، فلا اختلاف  
فى الرأى هنا بين واقعى ومثالى ، لأننا نقول بديهية اذ نقول  
ان الانسان وهو مدرك لشيء ما ، يكون مدركا لذلك الشيء  
فى علاقته به ، وكيف يكون الأمر غير ذلك ، ما دام الانسان  
وهو مدرك للشيء بحواسه أو بفكره ، تكون الحواس  
حواسه هو والفكر فكره هو ؟ لكن سؤالنا هو هذا : هل  
يقتضى ذلك أن يكون « وجود » الشيء متوقفا على كونه  
مدركا عند فرد أو أكثر من الناس ؟ ألا نلنا لا نستطيع أن  
تحدث بعضنا مع بعض الا فى حدود أفكارنا التى فى رءوسنا  
عن الأشياء التى أدركناها ، أو بعبارة أخرى ، لا نستطيع  
تبادل الحديث عن الأشياء الا اذا حولناها الى أفكار فى  
رءوسنا ، نستنتج بالضرورة ألا وجود للأشياء الا على صورة  
أفكار فى رءوسنا ؟ كلا ، فكل ما فى وسعنا استنتاجه من ذلك هو  
أننا لا نستطيع « ذكر شيء الا بعد أن يتحول عندنا الى  
فكرة » لكن ذلك لا يعنى ألبتة « ألا وجود الا لأفكارنا » ،  
فالتمركز فى الذات انما يتناول « الفكر » لا « الوجود  
الشيئى » ، فعن « الفكرة » نقول بغير شك انها لا تكون  
الا بادراكنا لها ، أى لا توجد الا بتفكيرنا فيها ، لأننا عندئذ  
لا نقول فى الحقيقة شيئا أكثر من تكرارنا للموضوع الواحد  
مرتين ، فكأننا نقول : « لا يكون التفكير الا اذا حدث  
التفكير » ، أما عن « الوجود » بالنسبة للشيء الذى هو

موضوع التفكير ، فالأمر جد مختلف ، لأنه يكون موجودا اذا أدركناه ويكون موجودا اذا لم ندركه على حد سواء<sup>(١)</sup>.

ان « پرى » ليرفض أن يسلم بأية وجهة من وجهات النظر ، يكون من شأنها أن تعلق وجود الشيء على علاقة الانسان به ، ومن هنا وجّه النقد كذلك الى المذهب الپراجماتى ، الى الحدود التى يكون فيها هذا المذهب صنو المثالية فى تعليق الوجود على الانسان المدرك ، فهو لا يقبل — مثلا — من الپراجماتية أن تقول — والقول هنا لوليم جيمس — ان معرفتنا تخلق الواقع<sup>(٢)</sup> ، على اعتبار أن الواقعة المعينة لا تعنى الا ما استخدمها به استخداما يحقق صالحى ، لكن « پرى » لا يرضى عن مثل هذا الاتجاه الذى اذا سار فيه صاحبه الى آخر الشوط ، انتهى به الأمر الى نسبة مطلقة لا تترك حقيقة واحدة ثابتة فى ذاتها ، فستغير الحقائق العقلية بالنسبة لتغير الناس واختلاف مواقفهم وظروفهم — ولا يمانع « پرى » فى هذه النسبية<sup>(٣)</sup> — وستتغير كذلك طبائع الوقائع الخارجية نفسها ، أى ستتغير الوجود الخارجى ، بتغير الأشخاص واختلاف أنظارهم

---

(١) Perry, Present Philosophical Tendencies : ص ١٣١ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢١٨ .

(٣) Joseph Blau, Men and Movements in American

Philosophy. : ص ٢٨٥ .

وأفكارهم ومصالحهم ، وذلك ما لم يقبله « پرى » بحال من الأحوال .

الى هنا لم نقل شيئاً عن « پرى » سوى ما وجهه من نقد الى المثالية والبراجماتية على السواء ، وكان مدار نقده لكتليهما هو اصراره على أن يظل للشيء الخارجى وجوده المستقل عن معرفة الانسان اياه ، لكن لـ « پرى » رأيا ايجابيا الى جانب نقده السلبى ، ويبدأ « پرى » عرض مذهبه الايجابى هذا — كما هى العادة عند الكثرة الغالبة من فلاسفة العصور الحديثة — بالبحث فى نظرية المعرفة (١) ، ومنها يستطرد الى عرض مذهبه الواقعى الجديد ، وما مشكلة المعرفة — فى رأيه — الا تحديد « العلاقة بين عقل ما وبين ذلك الذى يتصل بذلك العقل على أنه موضوع معرفته » (٢) فأول ما نلاحظه بين طرفى العلاقة — أى بين العقل العارف من ناحية والشيء المعروف من ناحية أخرى ، بين العقل والشيء المتصل بالعقل — هو أن « العقل » عامل فى كل منهما ، واذن فخير سبيل نسلكه فى تحليل الموقف الذى نحن بصدد تحليله ، هو أن نبدأ بمعرفة ماذا عسى أن يكون المقصود بهذا العامل — الذى هو العقل — المشترك بين الطرفين

---

(١) Joseph Blau, Men and Movements in American

Philosophy. ص ٢٨٥ .

(٢) Perry, Present Philosophical Tendencies : ص ٢٧٣ .

المرتبطتين أحدهما بالآخر في حالة المعرفة ، لأننا لو حددنا المعنى المقصود « بالعقل » ثم طرحنا هذا المعنى من الطرفين ، تبقى لدينا الطرف الخارجى — طرف الشيء المعروف — مطروحا منه عامل العقل ، فيكون لدينا بذلك حقيقة الشيء الخارجى مستقلا عن علاقة العقل به أثناء عملية الادراك .

ولمعرفة « العقل » طريقتان تقليديتان ، كان يلجأ الباحث الى احدهما أو الى كليهما حسب وجهة نظره ، فاما أن تستبطن نفسك وتلاحظها من داخل لترى ماذا هناك مما نسميه عقلا — وعندئذ تكون الملاحظة ذاتية خاصة مقصورة على صاحبها وحده — واما أن تنظر الى الطبيعة أو الى الناس من خارج كيف يسلكون فرادى أو مجتمعين ، فاذا ما شاهدنا الطبيعة كيف يطرد سيرها ، والناس كيف يتصرفون على نمط معين هو الذى نسميه تصرفا عاقلا ، كان لنا بذلك معنى « للعقل » كما يشاهد من الخارج الظاهر ، وعندئذ تكون المشاهدة موضوعية عامة يشترك فيها كل من أراد ، وواضح أن هاتين الطريقتين فى البحث عن « العقل » لا تؤديان الى نتيجة واحدة فى كلتا الحالتين ، لأن ما يمكن مشاهدته فى الداخل بالتأمل الباطنى شيء يختلف كل الاختلاف عما يمكن مشاهدته فى الخارج بالملاحظة الخارجية ، حتى لترى من المفكرين من ينكر على هذه المشاهدات الخارجية الظاهرة فى حركات الطبيعة وسلوك الانسان ، أن تكون هى نفسها « العقل » ، بل هى « ظواهر » تدل على عقل كامن فى

الباطن ، وهو الذى يعبر عن نفسه بهذه « الظواهر » والرأى الذى يتقدم به « يرى » فى هذا هو اعتبار الجانبين معا ، وفى وقت واحد ، « عقلا » وعندئذ يكون العقل ذا جانبين ، تنظر اليه من جانبه الباطن فاذا هو هذا الذى تدركه فى نفسك وأنت تتأملها ، وتنظر اليه من جانبه الظاهر فاذا هو هذا السلوك الذى نراه ، شأنه فى ذلك شأن الدرع المحذب من جانب والمقعر من جانب آخر ، دون أن يكون معنى اختلاف الجانبين أن الدرع درعان ، انما هو درع واحد ذو مظهرين ، واذن فلا الذى نلاحظه فى بواطن أنفسنا اذ نحن نفكر هو العقل كله ، ولا الذى نلاحظه خارج أنفسنا من نتيجة التفكير هو العقل كله ، بل العقل هو هذا وذاك معا ، وتستطيع بادئا من أحد الطرفين أن تستدل الآخر ، فمن مكنون العقل تعرف ما السلوك الذى ينتج ، ومن الناتج السلوكى تعرف ماذا كان فى مكنون العقل من مضمون ، وليس الطرفان بمختلف أحدهما عن الآخر من حيث العنصرية كما كان الظن قديما ، بل ما فى الداخل وما فى الخارج يتألفان من عناصر بعينها ، اختلف ترتيبها فى كلتا الحالتين ، كانت مرتبة على نحو فكانت عقلا من الداخل ، ثم كانت مرتبة على نحو آخر فكانت عقلا من الخارج ، وأما عناصر التكوين نفسها فمحايدة ، لا هى عقلية خالصة ولا طبيعية خالصة (١) .

---

(١) منشئ فكرة المحايدة فى العناصر المكونة للعقل والمادة معا هو وليم جيمس فى مقاله « هل للوعى وجود ؟ » فارجع إلى ما قلناه عنه فى الفصل السابق .

ولما كان الناس على اختلاف فيما بينهم من حيث اهتمامهم  
كان كل منهم مسوقا بميله الخاص الى ناحية معينة من بيئته  
فترى أحدهم مشغوقا بما لا يطرأ على زميله ببال ، وفي  
مقدور الباحث دائما أن يلاحظ الى أى ناحية من البيئة يتجه  
فرد معين باهتماماته ورغباته ، ومنها يسير مستدلا ماذا يكون  
في باطن نفسه من تفكير ، على أنه مهما اختلف الناس في  
ألوان نشاطهم الفكري ، فهم على كل حال أفراد من نوع  
واحد هو النوع البشري ، والنوع البشري — كسائر أنواع  
الأحياء الأخرى — تريد له الحياة أن يبقى ، ولذلك زودته  
بما يعينه على البقاء ، فهذه الاهتمامات المختلفة والرغبات  
المتباينة عند الأفراد ، انما تلتقى جميعا في أرومة واحدة ، هي  
حفظ بقاء النوع ، ثم تتفرع فروعاً يقابل كل منها طبيعة في  
الفرد الواحد أن يحفظ ذاته وبقائه ، أريد أن أقول ان كل  
فرد من الناس — بما يبيده من أوجه النشاط — يستهدف  
غرضين في آن واحد ، حفظ بقاءه هو ، وحفظ بقاء النوع  
الذي هو أحد أفراده ، فلو جمعت هذه الرغبات الى  
الوسائل التي تتخذ لتحقيقها كان لك بذلك ما نسميه «عقلا»  
فعقل الفرد الواحد هو ميوله ورغباته واهتماماته — وكلها  
في النهاية يرمى الى حفظ بقاءه وبقاء نوعه — مضافا اليها  
الوسائل التي تحققها ، ولما كان محالا أن تفصل بين النشاط  
العقلي وبين الشيء الذي هو موضوع ذلك النشاط ، كان  
ذلك الشيء جزءا من العقل حين يكون موضوعا لنشاط

العقل — وعندئذ يكون « فكرة » — لكن هذا الشيء نفسه لا تستنفد وجوده هذه العلاقة وحدها ، اذ قد يكون بينه وبين شيء آخر علاقة أخرى ، واذن فلا بد من الاعتراف له بوجود مستقل عن كونه موضوعا لمعرفة عقلية في لحظة معينة وبعبارة أخرى فان الشيء الواحد المعين قد يكون « فكرة » آنا ، وشيئا ماديا آنا آخر ، بل هو في اللحظة الواحدة المعينة قد يكون « فكرة » بالنسبة الى العقل الذي يدركه ، و « شيئا » بالنسبة الى أشياء أخرى بينه وبينها ضروب أخرى من العلاقات .

على هذا الاعتبار تكون « المعرفة » علاقة قائمة بين العقل والشيء ، وذلك هو نفسه الأساس الذي يقيم عليه « يرى » نظريته في القيم <sup>(١)</sup> — القيم الخلقية والجمالية — فقيمة الشيء هي في علاقته بفرد معين ، وقوامها قدرة الشيء على حفز الانسان على نحو ما ، وقد تكون القيمة موجبة أو سالبة فهي موجبة لو كان للشيء قدرة جاذبة ، وهي سالبة اذا كان فيه ما ينفر ، ولا تكون الجاذبية أو النفور دائما على صورة بعينها ، فللجاذبية صور مختلفات وكذلك للنفور ، على أن المجموعة الأولى تتفق في عنصر مشترك ، وكذلك المجموعة الثانية ، واذن فلا يكمل وجود « القيمة » الا بوجود الطرفين معا : الشيء والشخص ، أي أن القيمة لا تكون في الشيء

(١) راجع كتابه « نظرية عامة في القيمة General Theory of Value »

وحده دون وجود الشخص الذى ينجذب اليه أو ينفر منه ، وكذلك لا تكون القيمة فى الذات وحدها دون وجود الشيء الذى يجذب أو ينفر ، على أن موضوعية القيمة وواقعيتها تزداد حين نعلم أنه ليس حتما على الشخص المعين أن يكون هو نفسه المنجذب الى الشيء أو النافر منه لكن يحكم لذلك الشيء بقيمته ، بل حسبه أن يعلم أن للشيء ذلك الأثر فى غيره من الناس ، وذلك كما تحكم على الرصاصة بأنها قاتلة دون أن تكون أنت قتيلا ، وهكذا يجعل « يرى » من القيمة وادراكها فى الأشياء ، ضربا من « المعرفة » كسائر ضروبها ، فيجعل لها جانبها الذاتى وجانبها الموضوعى بنفس المقدار الذى يجعله لهذين الجانبين فى حالات « المعرفة » ، فأنا « أعرف » ان للشيء الفلانى قيمة جمالية — مثلا — سواء جاءت هذه المعرفة عن طريق اتصال الشيء بذاتى ، أو اتصاله بشخص آخر ، وهكذا يصبح فى مقدورنا أن نعلم أن لشيء ما قيمة معينة بمجرد ملاحظة سلوك الآخرين ازاءه ، أى قبل أن نمارس نحن أنفسنا قيمته بالنسبة الى ذاتنا ، فمقياس « القيم » — اذن — عام وواقعى ، وليس هو بالذاتى الخاص .

## ٢ - الواقعية النقدية (١) :

بنفس الروح العلمية التى اجتمع بها الواقعيون الجدد ،

والتي تتلخص في تعاونهم على موضوع البحث كما يتعاون العلماء في المعمل ازاء مشكلة واحدة ، بدل أن يفرد كل منهم ببنائه الفلسفى الخاص ، وفي أن يتناولوا المشكلات الجزئية واحدة بعد واحدة ، دون أن يشطح بهم الطموح الواهم — كما شطح بالفلاسفة الأقدمين — الى تناول الكون كله دفعة واحدة موضوعا لبحثهم ، كأنما ذلك في حدود المستطاع ، أقول انه بنفس هذه الروح العلمية التي اجتمع بها أنصار الواقعية الجديدة ، اجتمعت جماعة أخرى من الواقعيين الذين رأوا في عمل زملائهم شيئا من السذاجة في التحليل ، حتى لقد نعتوهم بهذه الصفة — صفة السذاجة — فذهبت في الكتابات الفلسفية مميّزا لهذا النوع من الواقعية التي لا تمعن في النقد والتمحيص اذا ما تعرضت لتحليل « المعرفة » ، وأما هذه الجماعة الجديدة فقد وصفت نفسها بأنها « نقدية » أى أنها أكثر دقة في عملية التحليل .

تألفت هذه الجماعة من سبعة فلاسفة في الولايات المتحدة (١) ، تعاونوا على البحث المشترك ، وخصوصا في

---

(١) هم « ديورانت دريك Durant Drake » الأستاذ بكلية فسار ، و « آرثر لفجوى Arthur Lovejoy » الأستاذ بجامعة جونز هوبكنز ، و « جيمس برات James Pratt » الأستاذ بكلية ويليامز و « آرثر روجرز Arthur Rogers » الأستاذ بجامعة ميشيجان ، و « جورج سنتيانا Santayana » الذى كان من قبل أستاذا بجامعة هارفارد ، و « سترونج A.C. Strong » الذى كان من قبل أستاذا لعلم النفس بجامعة كوليبيا .

الفترة الواقعة بين عامي ١٩١٦ - ١٩٢٠ ، وكزملائهم أعضاء « الواقعية الجديدة » في تعاونهم على مؤلف مشترك ، أخرج هؤلاء أيضا مؤلفا اشتركوا فيه جميعا ، عنوانه « مقالات في الواقعية النقدية »<sup>(١)</sup> ثم أضافوا الى هذا العنوان الرئيسى عنوانا فرعيا يعبر عن روح التعاون ، وهو « دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة » ، وقد كان الاتفاق بين هؤلاء - كما كان بين أولئك - منصبا على موضوع البحث ووجهة النظر الأساسية ، لا على التفاصيل التى ذهب كل منهم فيها مذهبه الذى قد يختلف فيه مع بقية الزملاء ، فكان مما اتفقوا عليه جميعا أنه فى بعض حالات المعرفة يمكن التمييز بين الشيء المعروف وبين الحالة الشعورية التى تكون عندئذ وسيلة للشخص العارف فى معرفة ما يعرفه عن ذلك الشيء ، فلئن كانت « الواقعية الجديدة » قد تنكرت تنكرا تاما لكل انقسام بين العارف والمعرف فى حالة المعرفة ، وأصرت على أن تجعل الموقف كلا واحدا لا تميز بين طرفيه ، فقد عادت « الواقعية النقدية » الى الاعتراف بهذه الثنائية التى يمكن التمييز فيها بين الشخص العارف من ناحية والشيء المعروف من ناحية أخرى ، لكنها اذ اعترفت بإمكان هذا التمييز ، حرصت ألا تجعل الشخص العارف منحصرافا فى معرفته وفى

---

Essays in Critical Realism, a cooperative study of the (١)  
problem of Knowledge

حالاته الشعورية بحيث يقال — كما تقول المثالية — ان كل ما يعرفه ذلك الشخص هو نفسه ، وألا سبيل أمامه الى معرفة ما في العالم الخارجى من أشياء ، وذهبت الى أنه على الرغم من أن الانسان يتصل بالشئ الذى هو موضوع معرفته فى حالة معينة ، عن طريق حالاته الشعورية — سواء كانت هذه الحالة الشعورية ادراكا حسيا أو ادراكا عقليا أو تذكرا لادراك ماض — الا أن هذه الحالة الشعورية المتوسطة بين الطرفين لا تحجب العقل العارف وراء ستار ، بل انه ليتصل بالشئ الخارجى ذاته ، ومعنى ذلك هو القول بأن الشئ المعروف موجود فى الخارج ، وتجىء معرفتى اياه فتبصرنى بهذا الوجود ، دون أن تكون معرفتى هذه هى الخالقة له المنشئة لوجوده ، بل هو موجود وجودا مستقلا سواء صادفه الشخص المدرك أو لم يصادفه ، أضف الى هذا أن ما أعرفه عن الشئ حين أعرفه انما هو كل حقيقة الشئ ، وليس الأمر هنا — كما ذهب « كانت » — مقصوراً على ادراك الظواهر وحدها ، دون الجوهر ، أو ما أسماه « كانت » « الشئ فى ذاته » ، المعرفة الانسانية اذا ما ألت بشئ ألت به كله ظاهره وخافيه ، ولا تفرقة بين ما هو عرض وما هو جوهر .

وعملية المعرفة فى كل حالاتها تبدأ عند بداية معينة ، دون أن تكون هذه البداية نفسها جزءا من العملية المعرفية ،

كما يبدأ حل المشكلة بوجود مشكلة دون أن تكون المشكلة نفسها جزءا من الحل ، وهذه البداية هي ما اصطلح الواقعيون النقاد على تسميته « بالمعطى »<sup>(١)</sup> وهاهنا نصل الى صميم المذهب الواقعي النقدي ، وهو التمييز بين الشيء المعروف وبين « المعطى » الذى يعثه ذلك الشيء الى الانسان فتبدأ به عملية المعرفة ، هذا « المعطى » هو بطبيعة الحال حلقة شعورية وسطى تقع بين الشيء من ناحية ومعرفة الشخص له من ناحية أخرى ، خذ مثلا ادراكى لهذا المصباح القائم أمامى ، كيف أدركه ؟ يأتينى منه انطباع على عيني ، وهذا هو « المعطى » ، وعندئذ أبدأ فى « تفسير » ذلك الانطباع بأنه مصباح ، فالمعطى نفسه ليس جزءا من عملية التفسير ، كلا ولا هو المصباح القائم فى الخارج ، انما هو حلقة الاتصال بينى وبين الخارج ، وهنا أجد مواضع النقص فى تحليل « الواقعيين الجدد » أو « الواقعيين السذج » — كما أطلق عليهم زملاؤهم النقاد — لأنهم قالوا ان الانسان حين يدرك شيئا انما يتصل به مباشرة بلا وساطة كائنة ما كانت ، كأنما المصباح الذى أدركه الآن يدخل فى رأسى بأكمله ، مع أن الأمر يصبح — بعد التحليل — واضحا وهو أن ما أدركه عن المصباح صورة تصوره وتمثله ، أو هو « المعطى » أو « المعطيات » التى يعطيها اياى المصباح فتكون عندي نقطة ابتداء لعملية معرفتى له .

---

(١) Datum وجمعها Data ، وترجمة الجمع هي « معطيات » .

فمن رأى الواقعيين النقيدين أنه لا بد من التمييز في عملية المعرفة بين « المعطيات » التي هي « حاضرات » في العقل ، وبين « الأشياء » التي ليست بحاضرة في العقل الا عن طريق الانابة أو التمثيل ، اذ ينوب عنها « معطياتها » ، لكن هذا معناه اعتراف ببعض جوانب المذهب المثالي ، لأنه اعتراف بأننا في حالة المعرفة نجاوز حدود الخبرة المباشرة ، لأن الخبرة المباشرة هي معطيات ، ثم نجاوزها الى ما ليس فيها ، لنقول ان وراءها حقائق هي الأشياء الخارجية ، لا ، بل انا لنذهب الى ما هو أبعد من ذلك في التجاوز لحدود خبراتنا المباشرة اذا ما تعرضنا لأي تفكير علمي من شأنه أن يصوغ القوانين العامة ، فليس ما نخبره من الأشياء « قوانين عامة » ، ان كل ما نخبره هو خبرة جزئية في لحظة جزئية هي اللحظة الحاضرة ، فاذا توقعت ما سيحدث في المستقبل في ظروف معينة ، وكذلك اذا تذكرت ما قد حدث في الماضي ، فأنا في كلتا الحالتين لا ألتزم حدود خبرتي الجزئية المرتبهة باللحظة الجزئية الحاضرة ، بل أجاوزها الى ما ليس منها .

ومع ذلك فهم لا يودون أن يخلطوا بين أنفسهم وبين المثاليين ، لأنهم واقعيون يعترفون بوجود العالم الخارجي مستقلا عن عقل الانسان وأفكاره ، ولا يوافقون على تفرقة المثاليين — وبصفة خاصة عمانوئيل كانت — بين الشيء من حيث ظواهره المدركة ، والشيء في ذاته الذي هو مستحيل

على الادراك ، لا يوافقون على هذه التفرقة ويجعلون كل شيء جزءا من هذه الطبيعة : العقول المدركة والأشياء المدركة على السواء ، وبالتالي ليس هنالك ما يصح أن يقال عنه انه وراء الطبيعة أو فوقها أو مفارق لها بأي وجه من الوجوه .

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الواقعيين النقيدين — أو بعضهم على الأقل — من « الطبيعيين » الذين جعلوا محور تفكيرهم هو المبدأ القائل بأن قاموس الطبيعة محيط بكل شيء ، وعلى رأس هؤلاء « جورج سنتيانا » — لكنى أوتر أن أفرد للحديث عن هذا الجانب فصلا خاصا ، هو الفصل التالي ، لأهمية الفكرة في الفلسفة الأمريكية المعاصرة.

## الفصل السابع

### كل الصيد في جوف الفرا

١ - « جورج سانتاينا » وعوالم الوجود :

كل شيء في جوف الطبيعة ، هذه هي الدعوى التي تتردد على أقلام الفلاسفة — وعلى أقلام كثير من الأدباء — خلال النصف الأول من القرن العشرين ، فإن كان الانسان جسما من ناحية وعقلا من ناحية أخرى ، فكلتا الناحيتين من مقومات الطبيعة على حد سواء ، انه ليس هناك ما يبرر البتة أن تتجاوز الطبيعة بحثا عما يفارقها لنفسر به الطبيعة وما يجري فيها ، فالطبيعة تفسر نفسها بنفسها ، الطبيعة هي الحقيقة الشئئية برمتها ، ليس وراءها شيء وليس فوقها شيء ، وبهذه النظرة تتخلص من التفكير الثنائي الذي كان يشطر الكون شطرين : مادة وروح ، كما يشطر الانسان شطرين : جسم وعقل ، فسم ما شئت بما شئت من أسماء ، لكنك لن تتجاوز بأسمائك ومسمياتك مجال الخبرة ، والخبرة بكل مجالها في الطبيعة لا تعدو حدودها ، تكوين الأشياء وفسادها كلاهما من ظواهر الطبيعة ، الولادة والموت كلاهما طبيعي ، وكذلك

الثبات والتغير ، قسم الانسان ما أردت من تقسيم ، قل انه جسم وعقل ، أو قل انه جسم فقط وما العقل فيه الا ظواهر سلوكه ، أو قل انه عقل خالص وما الجسم الا أداة ، فهذه الوحدة الواحدة التى هى الانسان ، أو هذه الأقسام كلها التى هى الانسان ، هى الطبيعة فى وجه من وجوهها .

وما دام الأمر كذلك فالمنهج العلمى هو منهج التفكير كله مهما يكن موضوع التفكير ، اذ ليس هناك ما يستحيل على هذا المنهج ، فما العلوم ان لم تكن نظرا الى الطبيعة من هذه الناحية أو تلك ؟ وأى موضوع تتناوله بالبحث سيكون أيضا نظرا الى الطبيعة من احدى نواحيها ، والمنهج الذى يصلح هنا يصلح هناك ، فليس لما اصطلاحنا على تسميته بالموضوعات العلمية امتياز خاص على سائر الموضوعات من حيث طريقة البحث ، كلها أجزاء من خبرة الانسان ، ولا فرق بين خبرة وخبرة من حيث علاقتها بالانسان وقابليتها للبحث والنظر ، لكن ماذا نعنى بالمنهج العلمى ؟ نعنى به أساسا أن يكون موضوع البحث مما قد يشترك فى ملاحظته أكثر من فرد واحد ، فهو علمى وعام ، وليس بالغيبى الكامن فى ذات الفرد الواحد ، لا يدركه الا صاحبه دون سواه ، ولذلك فليس من المعرفة ما هو بحكم طبيعته مقتصر على فرد واحد فى رؤيته وادراكه ، ليس منها ما يراه الصوفى بحدسه أو ما يراه الانسان فى استبطان ذاته ، وليس منها ما يقوم

على الايمان — ان كان مبعث الايمان ذاتيا — وليس منها ما يستند صدقه الى سند من سلطة دون أن يكون قابلا للتحقيق بعيدا عن ذلك السند .

لك أن تنظر الى الطبيعة على أنها مادة وحركة ، ولك أن تنظر اليها على أنها سيال من حوادث ، لك أن تقول ان الطبيعة لا تقصد الى غرض معين أو أنها تنحو نحو غاية مقصودة وأن فيها من القيم ما يشعر به الانسان من خير أو جمال ، لكنها ستظل هي الطبيعة كما كانت وكما ستكون الى الأبد ؛ ان الطبيعة في واقعها لا تتغير بنظرة الانسان اليها، ولا بالقيمة التي يلصقها بها ؛ فقد يختار الناظر اليها نظرة العالم ، أو قد يختار نظرة الفنان ، أعنى أنه قد ينشد فيها الباحث ماهو حق أو قد ينشد فيها ماهو خير أو جميل ، لكن هذه النظرات المختلفة كلها لن تجعل من الطبيعة شيئا آخر غير ما هي عليه ، فالعالم والفنان معا يتغذيان بغذاء مصدره واحد وان اختلف الغذاء — وها نحن أولاء نعرض عليك من هؤلاء الطبيعيين من اختار نظرة الشاعر لكنه مع ذلك « طبيعي » ، بل سرعان ما أصبحت كتبه مرجع الطبيعيين جميعا ، وهو « جورج سانتاينا » .

كان « سانتاينا » ( ١٨٦٣ — ١٩٥٣ ) شاعرا وأديبا ناثرا وفيلسوفاً ؛ ولد في أسبانيا ونشأ وتربى في أمريكا ، وظفر بأستاذية الفلسفة في جامعة هارفارد ، وهو في الفلسفة واقعي ،

غير أنه التفت بالواقعية لفئة خاصة هي هذه التي أطلقنا عليها اسم « الفلسفة الطبيعية » — فهو — كسائر الواقعيين في عصره — يدير فكره حول نقطتين رئيسيتين هما : أن الأشياء التي هي موضوعات المعرفة الانسانية موجودة وجودا خارجيا مستقلا عن تلك المعرفة ، وأن تلك الأشياء الموجودة — موضوع المعرفة — لا يتحتم أن تكون كائنات عينية ، بل قد يكون وجودها مما اصطلحنا على تسميته بالوجود الضمنى (١) .

فهو يذهب — كما يذهب كذلك كثير من الواقعيين (٢) — الى أن وعى الانسان — أو شعوره أو عقله — إنما يدلّه على حقائق الأشياء التي يعيها ، كما هي في ذاتها خارج نفسه ، وليس وعيه اياها ، أو معرفته لها ، مما يغير من تلك الحقائق أو يحورها أو يبطلها ؛ فمعرفة الانسان للشيء الذى يدركه صورة تمثل ذلك الشيء تمثيلا صحيحا ؛ على أن الانسان اذ يتصل بالأشياء ليدركها ، فإنما يتصل بها اتصالا مباشرا لا تكون فيه حلقة وسطى بين الجانب العارف والشيء المعروف اللهم الا المعطيات الحسية ؛ نعم يتصل الانسان في

---

(١) الوجود العيى هو ما يسمى بالإنجليزية existence ؛ والوجود الضمنى هو ما يسمى subsistence .

(٢) ذكرنا في الفصل السابق أنه كان بين السبعة الفلاسفة الذين كونوا جماعة الواقعية النقدية ؛ ولو أنه لم يلبث معهم طويلا ، ثم اتخذ لنفسه طريقاً خاصاً به .

عملية المعرفة بالعالم المعروف اتصالاً مباشراً ، فيدرك فيه ما يحتوى عليه من خصائص وحقائق ، يدرك اللون كما هو واقع ، ويدرك الشكل كما هو واقع ، ويدرك اطراد وقوع الحوادث كما يقع ؛ فان أدرك الانسان فى شىء ما لونه الأزرق كانت الزرقة صفة فى الشىء لا اضافة اضافها الانسان من عنده خلال عملية الادراك ، وان أدرك فى شىء ما أنه مثلث أو مربع ، كان التثليث أو التربيع صفة فى الشىء المدرك ، وان أدرك أن الأشياء تتجاذب على اطراد معين يصوره قانون الجاذبية ، كان هذا الاطراد المدرك جزءاً من الطبيعة ، وهكذا — هذه الصفات وهذه الخصائص وهذه الطبائع كلها هى ما يسميه « سانتايانا » بالجواهر (١) — جمع جوهر — ، ولما كانت هذه « الجواهر » لا بد لها من سنادة أو ركيزة تستند اليها لتظهر ، تحتم افتراض وجود عنصر مادي (٢) ليكون مسرحاً — ان صحت هذه الكلمة فى هذا السياق — تظهر عليه تلك الصفات والخصائص والطبائع ، فلا بد — مثلاً — من مادة تتلون بالزرقة ليدرك الانسان اللون الأزرق ، ولا بد من مادة تتشكل على هيئة المثلث

---

Essences (١)

Substratum (٢) — يسكاد ينفرد سانتايانا بين المعاصرين جميعاً بالإبقاء على عنصر المادة ، أما الباقون فقد تخلصوا من « العنصر » الثابت أياً كان واستبدلوا به حركة وتغيراً وتطوراً .

ليدرك الانسان هذه الصفة ، وهكذا الى آخر ما يدركه  
الانسان في عالم الطبيعة من ضروب المعرفة .

فان سأل سائل : ومن ذا أدراك حين تعي مجموعة من  
الصفات مجتمعة كاللون الأزرق وشكل المثلث النخ أن هذه  
الصفات المجتمعة انما اجتمعت في شيء خارجي له وجود  
مفارق لوجود أفكارك في ذهنك ؟ ان الانسان اذ يعرف  
ما يعرفه انما يكون على وعى بخبرته الخاصة التي هي في  
طوية نفسه ، فما الذي يبرر له أن يقرر للشئ الخارجي  
وجودا مستقلا بحيث يكون ذلك الشئ الخارجي مقابلا  
لتلك الخبرة الخاصة الباطنية ؟ ان سأل سائل سؤالا كهذا —  
وهكذا يسأل المثاليون — أجاب « ساتتايانا » بما أسماه  
« الايمان الحيواني » <sup>(١)</sup> ففى كيان الانسان الطبيعي هذا  
« الايمان » بأن معرفته الداخلية صورة من عالم خارجي  
موجود ، على اختلاف ما بين الجانبين ، فالجانب الداخلى  
وعى وعقل ، والجانب الخارجى مادة .

انه لابد من الركون الى مثل هذا « الايمان » لكى تفرق  
بين حالتين مختلفتين من حالات الادراك : أما أولاها فحالة  
تثق فيها بأن « الجوهر » — أو ان شئت فقل « الفكرة »  
— المائل في أذهاننا هو كذلك متجسد في شيء عيني خارجي،  
وأما الثانية فحالة تعلم فيها أن « الجوهر » المائل في

---

Animal faith (١)

الذهن ليس متجسدا في شيء عيني خارجي ، كما هي الحال في المدركات العقلية وفي التصورات الخيالية وما الى ذلك ، فليس منا من لا يفرق في خبرته بين هذين النوعين من حالاته الادراكية الشعورية ، فكيف نعلل هذا الفرق بين الحالتين اذا نحن لم نفترض في الحالة الأولى وجود عالم خارجي يقابل أفكارنا ، ثم نفترض في الحالة الثانية أن الموقف الشعوري قاصر على أنفسنا وليس له امتداد في عالم الأشياء ؟ واذا كان ذلك كذلك فكيف يجوز الافتراض في الحالة الأولى اذا لم نركن فيه الى « ايمان » بأن العالم الخارجي موجود الى جانب ذواتنا المدركة الواعية ؟ اذن فهذان نوعان من الوجود : وجود عيني ووجود ضمنى ، الأول يكون له أصول خارج ذهن وصور لتلك الأصول داخل الذهن ، والثانى يكون مقتصرًا على التصور الذهنى وحده دون أن يكون لذلك التصور طرف فعلى مقابل له فى عالم الطبيعة ، على أن الوجودين معا سيظلان موجودين حتى اذا انمحت من وجه الأرض كل العقول الانسانية ، فستظل الشمس — مثلا — جزءا من الطبيعة ، أدركها الانسان أو لم يدركها ، وستظل « فكرتها » موجودة وجودا ضمنيا حتى اذا لم تكن قد ظهرت بعد فى عالم الطبيعة الظاهر ، وهذا المربع المرسوم أمامى سيظل هناك سواء وقع فى ادراكى أو لم يقع ، وكذلك ستظل « فكرة » المربع موجودة وجودا ضمنيا سواء بقيت على وجه الأرض مربعات مرسومة

أو انمحت ، واذن فالتفرقة بين « الوجود الفعلى »  
و « الوجود الضمنى » ستظل قائمة حتى ولو لم يكن هناك  
العقل الانسانى الذى يدركها .

ونقول هذا الذى قلناه بعبارة أخرى اذ نقول ان عنالك ما لانهاية  
له من حقائق موجودة وجودا ضمنيا ، أى وجودا ممكنا ، وأن بعض  
هذه الحقائق قد سلك مسيله الى الوجود الفعلى فى هذه  
التشكيلات التى ندرکها فى عالم الطبيعة ، والتى قوامها  
خصائص وصفات اثلتت معا فى مجموعات معينة هى هذه  
الأشياء التى نصادفها فى خبراتنا ، أى أن ما هو ممكن أكثر  
جدا مما هو كائن بالفعل ، فليس هنالك ما يحتم أن تكون  
الكائنات الموجودة فعلا هى وحدها الموجودة ، وأن يكون  
التقاؤها على النحو الذى تلتقى عليه هو الطريقة التى  
لا طريقة سواها لظهور تلك الكائنات ، بل كان « يمكن »  
أن تكون الأشياء على غير ما هى عليه الآن ، بأن تخرج  
مجموعة أخرى من الحقائق الضمنية أو الحقائق الممكنة ،  
بدل هذه المجموعة التى خرجت بالفعل ، أريد أن أقول ان  
العالم الموجود الآن ليس هو العالم الوحيد الذى يمكن  
تصوره ، اذ يمكن تصور كائنات أخرى تجىء على ترتيب  
آخر ويطرد فيها حدوث الحوادث على نحو آخر ، وسؤالنا  
الآن هو هذا : على أى أساس برز الى الوجود الفعلى هذا  
العالم الراهن من مجموعة العوالم الممكنة التى لا نهاية  
لعددتها ؟

وليس هو بالسؤال الحديث الجديد ، بل هو سؤال ألقاه على نفسه « لينتز » — فى القرن السابع عشر — وأجاب عنه بقوله ان الله قد اختار هذا العالم الفعلى من بين الممكنات لأنه « أفضل » الممكنات كلها ، أى أنه « لم يكن فى الامكان أبدع مما كان » ولذلك وقع اختيار الله على هذا الذى « كان » ، أى أن مبدأ الاختيار هو مبدأ « خلقى » من قبل الخالق الذى خلق واختار ، ثم هو سؤال سألته كذلك الفيلسوف الحديث « وايتهد » — وسيرد ذكره فى هذا الفصل بعد قليل — وأجاب عنه بقوله ان مبدأ اختيار ما هو فعلى من بين الممكنات مبدأ « عقلى » ، لأن هذا العالم الواقع هو أقرب عالم يمكن تصويره الى منطق العقل ، وأما « سانتايانا » فيجيب عن السؤال نفسه بجواب آخر هو الذى ميز فلسفته بأنها فلسفة طبيعية مادية رغم كل ما اتصف به من شاعرية وروحانية ، وذلك أنه جعل مبدأ اختيار العالم الفعلى الواقع من بين العوالم الكثيرة الممكنة لا هو بالمبدأ الخلقى كما ظن « لينتز » ولا هو بالمبدأ العقلى كما ذهب « وايتهد » بل هو مبدأ مادية صرف .

وكيف يمكن أن يكون هذا العالم الموجود قد خرج الى الوجود دون سواء من الممكنات لأنه يمثل مبدأ خلقيا ؟ كيف يتفق هذا التفسير مع خبراتنا التى منها أن العالم يفيض بما ليس من الأخلاق فى شىء ، ففيه الآلام وفيه الشقاء وفيه

الشر وفيه التنافر والتقاتل ؟ ان العالم في مجرى حوادثه لا يعبأ بالأخلاق ولا شأن له بها ، فليس ثوران البركان واغراق سكان الأقليم المجاور بحممه سببه أن هؤلاء السكان قد اقترفوا الاثم ويراد عقابهم على ما اقترفوا ، وليس حلول المجاعة بقوم وفتكها بهم سببه أنهم ضلوا سواء السبيل ، والغيث لا يسقي أرض من أقاموا للعدل ميزانه وحدهم ، بل هو يسقي أرض الظالم والعاقل على السواء ، فإذا اعتقدنا في العالم غير هذا كنا بمثابة من تنكر لخبرته ، فأدرك شيئاً واعتقد شيئاً آخر ، كلا ولا يجوز أن تفرض لتفسير حدوث العالم الواقع دون سائر العوالم الممكنة وجود مبدأ عاقل سابق على وجود هذا العالم ، نعم ان حوادثه لتتسق مع مقتضيات عقولنا بحيث تستطيع هذه العقول أن تفهمه ، لكن هذه العقول نفسها قد جاءت خلال ظهور العالم نتيجة من نتائج وظاهرة من ظواهره ، فان كان في استطاعتها فهم مجراه ومسيره فلأنها جزء منه ، فالعقل اذ يفهم واذ يعرف لا يقصر ظواهر الطبيعة على سلوك معين يتفق مع طرائقه في الفهم والمعرفة بحيث يجوز لنا أن نقول ان العالم قد جاء وفق منطق العقل ، انه لا يخلق سير الحوادث خلقاً على نمطه وقراره ، بل هكذا وجدت الطبيعة وهكذا جاءت سننها ، وبعدئذ يجيء العقل — الذي هو جزء منها — فيدرك المبادئ التي تسرى في ظواهرها ، والتي على مقتضاها تسير وتجرى ، ولو جاءت الطبيعة على واقع آخر ونظام آخر ،

ثم أتتجت عقولا فيما أتتجت ، لفهمتها تلك العقول عندئذ  
على نحو ما تفهم عقولنا عالمها الذى أتتجها .

كلا ، بل الطبيعة مادة تسير الى غير غاية ، فلا هى غايتها  
تحقيق مبدأ خلقى ، ولا هى تجرى نحو هدف يقره منطق  
العقل ويقتضيه ، وهذه الحقيقة المادية التى هى الطبيعة هى  
نفسها الأساس الذى عنه صدرت الحياة وصدر الوعي ،  
ولولاها لظل الوجود كله من صنف واحد ، هو وجود  
« الجواهر » أو الأفكار الممكنة التحقيق ، دون الوجود  
الآخر ، وهو وجود تلك الجواهر بعد أن ليست صورة  
حقائق فعلية ، بل لم يكن الأمر ليقف عند هذا الحد لولا  
وجود الطبيعة المادية ، اذ لولا هذه لما وجد العقل الذى  
يدرك تلك الأفكار الممكنة التحقيق ، واذن كانت تلك الأفكار  
لتظل قائمة فى « دنيا الممكنات » دون أن تجد سبيلها الى  
التحقيق ودون أن تجد العقل الذى يدركها فى دنياها تلك .  
وبينما يترك « سانتايانا » لعلماء الطبيعة أن يقرروا  
بأبحاثهم التجريبية ماذا عسى أن تكون طبيعة المادة ، فانه  
يدلنى برأيه فى خصائصها العامة فيقول انها زمانية مكانية ،  
وانها ممتدة ومؤلفة من أجزاء كل جزء منها منفصل عن  
زميله ، وان تكن بين هذه الأجزاء علاقات تربطها بعضها  
ببعض ، غير أن تلك العلاقات ليست جزءا من طبيعتها ، بل  
هى علاقات تتغير ، وذلك مساو لقولنا ان أجزاء المادة تتحرك

ولا تستقر في مكان بعينه ، وكلما تحركت تغيرت بالتالي مجموعة العلاقات التي تصلها بعضها ببعض ، بل قد تغير حركتها تلك من خصائصها الذاتية ، واذن فالمادة سيال متدفق دائم الحركة دائم التغير ، وتوزيع أجزائها على المكان والزمان ما ينفك يتغير ، فينشأ عن هذا التغير تكون الأجسام والحوادث وما قد يتركب من الأجسام والحوادث من تركيبات مختلفة التكوين منوعة البناء .

هذه التكوينات التي تحدث بسبب تحرك المادة ، انما تتخذ صوراً معينة قد تعاود الحدوث مرة بعد مرة ، أعني أن سيال الحوادث في الطبيعة المادية قد يجري على نسق معين آناً بعد آناً ، فاذا حدث مثل هذا التكرار في وقوع النسق الواحد ، كان ذلك قانوناً طبيعياً ، ومن هذا الاطراد في وقوع الحوادث وامكان صياغته في قوانين ، أمكن التنبؤ بما سيحدث في ظروف معينة بناء على ما اطرده عليه وقوع الحوادث فيما مضى في مثل تلك الظروف ، دون أن يكون هذا الاطراد « ضرورياً » يقتضيه منطق العقل اقتضاء لا مفر منه ، ذلك لأن كل نسق من الحوادث ، أو كل سلسلة منها تكون وحدة ، انما تحدث — اذ تحدث — حدوثاً تلقائياً بغض النظر عن أن تكون مسبقة بأشباه لها أو غير مسبقة ، وهذا معناه « ألا ضرورة في العلاقة القائمة بين السبب والمسبب ، وألا يقين بأن القانون ( الطبيعي ) ثابت » (١)

---

(١) Santayana, Realms of Being : ص ٢٠٣

فليس لأية حادثة مبرر لوقوعها من حادثة غيرها ، أى أن الحادثة المعينة لا تقع لأن شبيها لها قد وقع ، أو لأن أى شىء آخر غيرها قد حدث ، وليس هناك فى حكم العقل ما يمنع أن يقف هذا الاطراد الملحوظ فى وقوع الحوادث ، بحيث يجىء المستقبل فيقطع الشبه بالماضى ، لا ، بل ان هذا بعينه هو ما يحدث ، ولولا ذلك لما كان هناك خلق جديد ولا تطور ، فما أكثر ما تجىء الواقعة أو الحادثة أو الشىء جديدا كل الجدة بحيث يكون فريد نوعه ، وبحيث لا يكون له فى كل ما وقع فى الماضى من شبيه .

وما الكائنات الحية الا مثل من أمثلة التكوينات المادية التى تحدث من تجمع الأجزاء المادية على اطار معين ، فكأنما الخصائص « العضوية » كائنة فى الطبيعة مستعدة لأن تظهر فعلا بعد أن كانت موجودة امكانا ، اذا ما تجمعت أجزاء المادة على النحو الذى يمكنها من الظهور ، وماذا يميز الكائن الحى من خصائص لا تكون فى المادة الجامدة ؟ يميزه أنه قادر على الاحتفاظ بوجوده عن طريق التغذية بموجودات أخرى ، كما أنه قادر على تكرار نمطه بالتناسل ، وكذلك يميز الكائن الحى انه مستطيع أن يصلح بنفسه ما فسد من تكوينه ، ولا كذلك المادة الجامدة ، فلا هى تقنيات على غيرها ليدوم بقاءها ، ولا هى تكرر نمطها بالتناسل ، ولا هى قادرة على أن تصلح بنفسها ما قد يفسد من نظام تكوينها وتركيبها

وهاته القدرات فى الكائن الحى هى ما نطلق عليه اسم «النفس» (١) فالنفس هى مجموعة وظائف الأعضاء والحوافز والدوافع التى تجتمع فى الكائن العضوى ، والتى بفضلها ينشط ذلك الكائن ويمارس ما يمارسه من صلات مختلفات بمحيطه الطبيعى الذى يتحرك فيه ، واذن فالنفس هى هذه المجموعة المادية المعينة — التى هى الجسد — وقد عبرت عن حقيقتها فى نشاط وفاعلية وعمل .

غير أن الأحياء على اختلاف ضروبها وإن اتفقت فى « النفس » — أى فى قدرتها على الاحتفاظ بحياتها وعلى تكرار نمطها وعلى اصلاح نفسها بنفسها — إلا أن منها ما يعود فيتميز عن بقيتها بالوعى الذى يعى به أنه كائن حى ذو خصائص معينة وألوان من النشاط معلومة ، فالشجرة تتغذى كما يتغذى الإنسان ، وتكرر نمطها كما يكرر الإنسان نمطه وتصلح عطبها كما يصلح عطبه ، إلا أنها لا تكون على وعى — كما يكون الإنسان على وعى — بأنها تقوم بهذا الذى تقوم به ، هذا الوعى فى الإنسان هو ما يسميه « ساتايانا » بالروح أو بالعقل ، فليس الروح أو العقل — اذن — شيئاً قائماً بذاته ، بل هو ظاهرة من ظاهرات الجسم الحى نفسه ، يتصف بها حين يتصل بمحيطه وبظروفه على نمط سلوكى معين .

(١) Santayana, Realms of Being : ص ٥٦٩

اتتهى بنا التحليل حتى الآن الى وجود عالمين : عالم  
الممكنات ( وهو الذى أطلق عليه ساتتايانا عالم الجوهر ،  
أو الأفكار ) (١) وعالم المادة (٢) التى تمكن بعض تلك  
الممكنات من الظهور الفعلى ، لكن هذا الانتقال نفسه من  
عالم الامكان الى عالم الواقع فى الطبيعة المادية ، يخلق لنا  
عالمًا ثالثًا هو ما يسميه « ساتتايانا » بعالم « الحق » (٣)  
وهو ذلك الجزء من عالم الجوهر — عالم الممكنات — الذى  
خرج الى عالم الواقع الفعلى ، ولذلك كان « عالم الحق »  
هذا عالمًا عرضيًا كالوجود نفسه ، وأعنى بذلك أنه لم يكن  
هناك ضرورة عقلية تقتضى أن يخرج من عالم الممكنات هذا  
الجزء الذى خرج فعلا دون سائر أجزاء الممكنات التى لم  
تخرج وظلت على حالها عالمًا ممكنًا ، فالوجود كله عرضي  
بمعنى أنه قد كان يجوز ألا يحدث ، وبالتالي يكون « الحق »  
عرضيًا بمعنى أن ما قد تحقق فى عالم الواقع قد كان يجوز  
ألا يتحقق ، وأن يتحقق سواء من بقية الممكنات التى لم  
تقع ، واذن فقد أخطأ الفلاسفة المثاليون جميعًا حين ظنوا أن  
ثمة مبادئ عقلية قبلية ضرورية شاملة صدقها محقق ويقينها  
ثابت ، أخطأوا اذ ظنوا ذلك لأن الوجود كله بما فيه من

---

The Realm of Essence (١)

The Realm of Matter (٢)

The Realm of Truth (٣)

عقول وما يترتب عليها من مبادئ الرياضه والمنطق — دع  
عنك مبادئ الأخلاق والميتافيزيقا — قد جاء عرضا وقد  
كان يمكن ألا يجيء .

تلك اذن ثلاثة عوالم فى الوجود كما تصوره «سأتايانا»:  
عالم الممكنات وعالم المادة وعالم الحق ، وأما رابع تلك  
العوالم ، وبه يكمل البناء الفلسفى للفيلسوف ، فهو « عالم  
الروح » (١) — فما هو ؟ ألم تقل فيما سلف ان بعض  
الممكنات ، أو بعض « عالم الجواهر » يتحقق فى عالم الواقع  
الفعلى دون بعضه الآخر ؟ اذن فافرض أن الانسان لم يعجبه  
هذا العالم الواقع ، وصور له خياله مثلا أعلى كان يتمنى  
لو أن العالم جاء على غرارهِ ، فمن أين له العناصر التى ينشئ  
بها تلك الصورة المثلى ؟ انه لا شك يستمدّها من الممكنات  
التى لم تجد سبيلها الى عالم التحقيق ، يستمدّها من عالم  
الجواهر فى جوانبه التى لم تخرج من حيز الامكان الى حيز  
الواقع ، من هذه العناصر يبنى الانسان لنفسه مثلا أعلى  
لو تحقق لكان عالما أجمل من هذا العالم الذى نعيش فيه ،  
وأكثر خيرا منه ، لو تحقق هذا العالم المثالى لتحقيق معه  
أحلام الانسانية وغاياتها التى قد يستحيل تحقيقها فى عالم  
الطبيعة كما هو قائم ، ذلك العالم المثالى هو « عالم الروح »  
لكن الانسان اذ ينتقى لنفسه العناصر التى تكون له فى

خياله عالما أمثل وأكمل من عالمه الواقع ، فانه لا ينسى —  
أو لا ينبغي له أن ينسى — أنه عالم قد استمد كماله من  
خدمته لأغراض الانسان وتحقيقه لغاياته وأحلامه وأمانيه ،  
ولو أن نوعا آخر من أنواع الأحياء تخيل عالما يتخذ منه  
مثلا أعلى ، لتخيل شيئا آخر غير ما تخيل الانسان ، فلكل  
نوع مصالحة ولكل نوع أغراضه .

وعلى ذلك فليس كمال العالم المتخيل كمالا مطلقا ، بل  
هو كمال نسبي ، هو كمال بالنسبة للانسان ، وفضلا عن  
ذلك فان قيمة ذلك العالم الأمثل هي في مجرد تخيله لا في  
تطبيقه تطبيقا عمليا ، ولو كان كماله في تطبيقه وتنفيذه  
لانتقل واقعا لا مثلا أعلى ، ولأصبح نثرا بعد أن كان شعرا ،  
ذلك لأن الأحلام لا يزيد من سحرها أن تتحقق ، فلا الخير  
يزيد في خيريته ولا الجمال يزيد في جماله بأن نخرج ذلك  
العالم المتخيل بخيره وجماله من عالم العقل الى عالم الواقع ،  
لا ، بل لعل الفكرة تكون أنقى وهي في عالم الجوهر الخالص  
منها وهي في عالم الواقع ، لأنها عندئذ تكون صفاء لا تكدره  
غشاوة النقص التي لا بد أن تغشى حوادث العالم الطبيعي ،  
فلماذا لا نكتفى بأن تطمح الروح الى ذلك العالم الخيالي ،  
فترسم لنفسها صورتها المثلى ، بل ولها أن تتصور كذلك  
أن ذلك المثل الأعلى قد تحول الى عالم حقيقى واقع ؟ انها  
إن فعلت كان لها بذلك عالم هو بعينه العالم الذى يحاول

الشعر كما يحاول الدين أن يرسمه ، وماذا يصنع الشاعر سوى أن يصور لنفسه جمالا هو أصفى وأتقى من أى جمال على هذه الأرض ؟ وماذا يصنع الدين سوى أن يصور خيرا هو أعظم وأسمى من كل خير فى هذه الدنيا ؟ الشاعر يصور لنفسه جمالا كاملا فى صورة يخلقها بخياله ، والشعور الدينى يصور لنفسه خيرا كاملا فى اله يعبد ، لكننا لا ينبغى لنا أبدا أن ننسى أن صورة الجمال فى الشعر وصورة الخير فى الدين ان هى الا صور فى عالم الخيال لا عالم الحقيقة ، لأن مادة الطبيعة لا تسعف أمثال هذه الصورة الخيالية بوسائل الظهور العينى والتحقيق الفعلى ، ولذلك فستظل هذه المثل العليا الخيالية رموزا نهتدى بهديها لا عناصر من عناصر الواقع الذى نعامله فى حياتنا اليومية ، نعم ان أمثال هذه الصور الخيالية لتغذى نفوسنا وتزيد من خصوبة حياتنا ، لكننا ان زعمنا لأنفسنا أنها موجودات حقيقية فعندئذ نخط من شأن القيم العليا التى جاءت تلك الرموز الخيالية لترمز اليها ، ويصبح الأمر خرافة وتخريفا بعد أن كان مثلا أعلى واهتداء بصيرا .

ومع ذلك فانا نلاحظ أن الفلسفة والدين كليهما لا يتفكان يحطان من شأن هذه القيم العليا بأن يحاولا خلط المثل العليا بالواقع ، انهما بذلك يحولان الشعر نثرا والعلم حقيقة ، انهما لا يرضيان بأن يجعلنا من الله رمزا صافيا فى خيال الانسان ، وصورة

للخير الكامل كما صورته الروح ، ويصران على أن يلقيا به في مضطرب الحياة اليومية بأوشابها وتقائصها ، وذلك بأن يجعلاه كائنا متعينا وشخصا حيا ، انهما بذلك ولا شك يحولانه من روح الى مادة ، لكنهما يغطيان هذا الخزي منهما بمجرد اللفظ الأجوف حين يقولان انهما يتحدثان عن وجود روحاني حين يتحدثان عن الله ، انهما لا يفرقان في حديثهما هذا بين ما هو جوهري وما هو عرضي من الأمور ، لأن جوهر ما يؤديان بصنيعهما — رغم كل ما يزعمانه — هو انهما قد هبطا بالاله من عالم الوجود الضمني — الوجود العقلي — الى عالم الوجود العيني — الوجود الفعلي — فنزلا به من مرتبة المثل الأعلى الى مرتبة الواقع ، والعجيب انهما لا ينكران ذلك ، بل يزهوان بما يصنعان (١) .

وها هنا يأتي دور العقل الانساني وما يصنعه بذكائه ، فمن مهامه أن يزيل عنا هذا الخلط بأن يهدينا الى الصواب ، والصواب هو أن تفرق بين القيم المختلفة ولا نجعلها جميعا من صنف واحد وطراز واحد ، فقيمة « الحق » انما تتجسد في عالم الطبيعة ، فما هو « حقيقي » موجود وجودا فعليا ، لكن ما كذلك قيمتا الخير والجمال ، فهاتان قيمتان من عالم الروح لا من عالم الطبيعة المتحقق ، اذ الخير والجمال كلاهما تصوران يتصورهما الانسان بخياله ليرسم مثلا أعلى

---

(١) Fuller, A History of Philosophy : ص ٥٠٧ .

يستريح له في أحلامه ما داما لا يتحققان في دنيا الواقع ، ان  
الانسان لتتم راحته النفسية من حيث الخير والجمال اذا هو  
جعلهما موضوع تأمل وتفلسف ، لكن راحته النفسية من  
حيث الحق لا تتم الا اذا وجد الحق متمشلا في الواقع ،  
وهكذا ترى أن ما يكفى في حالة الخير والجمال لا يكفى  
في حالة الحق ، والعكس صحيح ، فلماذا اذن تتطلب من  
الخير والجمال أن يغيرا من طبيعتهما ليصبحا واقعا من الواقع  
كأنما يراد بهما أن ينقلبا « حقا » بعد أن كانا « خيرا »  
و « جمالا » ، وكذلك كما أن الخير ليس حقا ، والجمال  
ليس حقا ، فالخير والجمال معا وان اتفقا في كونهما معا مما  
تتعلق به الأوهام والأحلام دون الواقع ، الا أنهما يختلفان  
اختلافا بعيدا بعد ذلك ، ولهذا كان من العبث والخلط  
وسوء الفهم أن تتطلب من « الجميل » أن يكون كذلك  
« خيرا » أو من « الخير » أن يكون كذلك « جميلا » ،  
وما أكثر ما نرى الفنان — وهو الذى يصور الجمال —  
على خلاف شديد مع الأخلاقى ، فترى هذا ينقد ذاك بأن  
فنه لا يؤدي الى الفضيلة ، فيرد الفنان — وهو على حق —  
بأنه لا شأن له في فنه بالفضيلة ، وكذلك قل فيما ينشعب من  
خلاف بين « الحق » الذى تنشده العلوم ، وبين الفضيلة  
التي يريدونها الأخلاقيون ، فترى هؤلاء يتهمون العلم في بعض  
نتائجه بأنه هادم للأخلاق ، لكن العالم قد يجيب — وهو  
على حق — بأنه لا شأن له في بحثه العلمى بالفضيلة ، وهكذا

ترى كيف تفترق هذه القيم الثلاث ، ويجب أن تفترق لأنها مختلفة الأصول ، ومن الخلط توحيدها وإهمال ما بينها من فروق .

لكن الإنسان بعقله لا يد له — من جهة أخرى — أن يتبين كذلك أنه على ما بين عالم الجوهر وعالم الخبرة الفعلية من فوارق ، فهما قد ينطبقان في بعض النواحي ، بحيث يتحقق أحدهما في الآخر ، وعندئذ يتبين أنه لا استحالة — كما أنه لا ضرورة — في أن تكون دنيانا دنيا حق ودنيا خير ودنيا جمال في آن معا ، ليس مستحيلا ، كما أنه ليس ضروريا ، على هذا العالم الذي نعيش فيه أن يحقق جزءا من آمانينا في الخير والجمال ، وإن كنا لا نقصر خيالنا على الحدود التي يحققها لنا عالم الواقع من هاتين القيمتين ، بل نمده إلى حيث عالم الجوهر — وهو عالم الممكنات ، لنجد فيه بقية ما يشبع فينا المثل الأعلى .

أسمى ما يسمو إليه العقل في أدائه لمهمته هو أن يحقق الاتساق والانسجام بين الأجزاء المختلفة في خبرته من حيث إيجاد التعادل والتوازن بين القيم المختلفة ، وذلك بأن يستحضر أمام الفكر أكبر عدد ممكن من ممكنات عالم الجوهر ، دون أن يقع بينها تعارض وتناقض ، فهذا هو ذا عالم الطبيعة قد حقق بعض تلك الممكنات دون بعضها الآخر ، لكن حتى في هذا الجانب الذي حققه قد لا يخلو فيه

الأمر من متناقضات ومفارقات ، وسمو العقل هو في أن يسمو بخياله ويعلو ، بحيث يضيف الى فكره — فوق ذلك الذى حققته دنيا الطبيعة المادية — أفكارا أخرى ، وأن يذيب من المجموعة كلها التى اجتمعت له كل ما بينها من دواعى التعارض ، وبمقدار ما يوفق في تجميع عدد كبير من الأفكار — الممكن منها والمتحقق — وفي تنسيق ما تجمع لديه تنسيقا يجعله وحدة متناغمة ، تكون منزلته من السمو ، فتراه — مثلا — يوفق بين الدين والفلسفة والعلم ، بأن يجعل الدين والفلسفة ضربين من ضروب الشعر ، لا وسيلتين من وسائل الوصف العلمى لما هو واقع ، ولذلك فهما لا يصلحان لتفسير العالم تفسيراً صحيحاً ، لكن ذلك بالطبع لا يعنى الخط من شأنهما ، انما يعنى تحديد مجاليهما ، وما مجالاهما الا رسم المثل العليا التى يحلم بها الانسان ولا يجدها متحققة في العالم الواقع ، فان يكونا غير قائمين على أساس يجعلهما من العلوم ، فهما قائمان على أساس آخر يدخلهما في مجال الشعر الرفيع ، والعاقل هو من لا يتخذ من اخفاقيهما في مجال سببا لا تتقاص ما لهما من قدر كبير في مجال آخر ، وكذلك قل في التفسير العلمى الذى يفسر العالم تفسيراً صحيحاً ، لكنه لا يتمشى مع مثل الانسان الأعلى في الأخلاق ، فلا يجوز أن يتخذ هذا النقص الخلقى فيه سببا للخط من شأنه في مجال التفسير العلمى الصحيح (١) .

(١) Fuller, A History of Philosophy : ص ٥٠٩

تلك خلاصة لفلسفة « سانتايانا » — وهو فيلسوف أمريكي بالاقامة والانتاج وان لم يكن أمريكيا بالمولد والجنسية — هي خلاصة كتابيه العظيمين « حياة العقل »<sup>(١)</sup> (١٩٠٥-١٩٠٦) و « عوالم الوجود »<sup>(٢)</sup> (١٩٢٧-١٩٤٠) مضافا الى هذا الأخير مقدمته التي خرجت في كتاب مستقل هو « التشكك والايمان الحيواني »<sup>(٣)</sup> (١٩٢٣) — وهو كما ترى فيلسوف طبيعي بمعنى أنه يدخل كل شيء في جوف الطبيعة ، على الرغم من هذه الروحانية الشاعرة التي تشع من أفكاره ، فكأنما هو من هؤلاء الناس الذين يرون بالعقل شيئا ويحسون بالقلب شيئا آخر ، فيبالغون في تلبية نداء العقل ليخفوا بهذه المبالغة خفقات القلوب .

## ٢. — « ألفرد نورث وايتهد »<sup>(٤)</sup> والبناء العضوي:

وهذا فيلسوف آخر — مثل سانتايانا — أمريكي بالاقامة والانتاج ، وان لم يكن أمريكيا بالمولد والجنسية ، ولكن « وايتهد » — على خلاف سانتايانا — لم يكن أمريكيا بالنشأة والسيرة أيضا ، لأنه لم يرتحل الى أمريكا ليتولى منصب الأستاذية في هارفارد الا بعد أن بلغ الثالثة بعد الستين

---

Life of Reason (١)

Realms of Being (٢)

Scepticism and Animal Faith. (٣)

Alfred North Whitehead (٤)

من عمره في وطنه انجلترا ، حيث أتم مدة عمله أستاذا بجامعة لندن ، وبعدئذ وجهت اليه هارفارد دعوة ليكون أستاذا بها ، وهناك لبث حتى وافته منيته عام ١٩٤٧ ، وكان قد بلغ من عمره السابعة بعد الثمانين ، واذن فهي أربعة وعشرون عاما قضاها « وايتهد » في الولايات المتحدة ، لكنها كانت هي الفترة الأخيرة من عمره ، فكانت بالتالي فترة الانتاج الفلسفي الناضج ، لأنه وان يكن قد أخرج وهو في أرض الوطن مؤلفات هامة في التحليلات الرياضية المنطقية — مثل كتاب « أسس الرياضة » الذي اشترك فيه مع برتراند رسل ، وأخرجاه معا في أربعة أجزاء — الا أن مذهبه الفلسفي لم يكتمل بناؤه ولم يلتبس سبيله الى التعبير الا وهو في أمريكا ، حيث أخرج كتابه الذي عرض فيه لباب فلسفته ، وهو كتاب « التطور وعالم الواقع » (١) ، فنحن اذا نذكر « وايتهد » في كتاب يستعرض حياة الفكر في أمريكا ، فانما نعتمد في ذلك على تاريخ انتاجه الفكري وعلى تأثيره في الاتجاهات الفلسفية أيام اقامته هناك ، والا فهو كذلك حلقة من تاريخ الفلسفة الانجليزية المعاصرة ، ومرحلة هامة من مراحل الفلسفة الأوروبية الحديثة بوجه عام .

وكما يساورني التردد في نسبة « وايتهد » الى تيار الفكر

الأمريكي (١) ، فكذلك يساورني تردد آخر في اضافته الى « ساتتايانا » في فصل واحد يتحدث عن الاتجاه نحو ادخال كل شيء في عالم الطبيعة ، لأنه وان يكن شديد الشبه بساتتايانا في اعتباره لعالم الواقع تحقيقاً لجزء يسير من الممكنات ، وفي نظره الى الممكنات على أنها كائنات عقلية أبدية ، الا أنهما يختلفان في نواح رئيسية أهمها هي أن « ساتتايانا » قد اعترف — مع الفلسفة التقليدية — بوجود عنصر مادي وبأن الحوادث إن هي الا أعراض تطراً على

---

(١) هذه الحيرة نفسها تراها عند كثيرين ممن يكتبون عن الفكر الأمريكي فيأخذهم التردد في نسبة « وايتهد » إلى ذلك الفكر — فهذا هو « الأستاذ رالف برى » (الذي حدثناك عنه خلال حديثنا عن الواقعيين في الفصل السابق) يقول عن « وايتهد » إنه لا يكاد ينتمى إلى الفكر الأمريكي ، لكنه يعود بعد ذلك بقليل فيقول : « إنه وإن تكن أمريكا لا يحق لها أن تدعى أنها هي التي أنتجته ، إلا أنها قد آوته وغذته وأسعدته ؛ هذا إلى أن طريقته في التفلسف بما فيها من تعدد الجوانب ومن الحذر في القول ، وتسامحه العقلي ، وارتياحه في النسقات الفلسفية ( القديمة ) وفهمه للعلم المعاصر ، ونزعتة الطبيعية ، وواقعيته ، واشتباكه شخصياً في شئون الحربين العالميتين وإخلاصه لقضية الحلفاء ، واتفاقه مع الميول الحرة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية في بريطانيا وأمريكا ، وإعجابه بوليم جيمس أكثر من سائر الفلاسفة الأمريكيين ، وحسه التجريبي في إدراك كون غنى بالممكنات التي لم تتكشف بعد ، وإيثاره الحكمة على العلم ، وترحيبه بما يبشر به الشباب من مستقبل مرموق — كل هذه الملامح في شخصيته وفي تفكيره قد مكنته من أن يقف مع الفلاسفة الأمريكيين وأن يتخذ لنفسه مكاناً بينهم ، في نفس الوقت الذي ظل فيه محتفظاً بتعبيره عن الثقافة والتقاليد الإنجليزية » Ralph Perry, Characteristically American : ص ٨٥ وهذا يعينه موقف « فكتور لو » Victor Lowe في الفصل الذي كتبه عن « وايتهد » في كتاب Classic American Philosophers الذي جمع مادته Max Fische

ذلك العنصر ، على حين أن « وايتهد » — كسائر التطورين في العصر الحديث — قد استبدل بالعنصر الثابت تيارا من صيرورة وتغير ، لكن حسبنا بين الفيلسوفين شيئا يبرر ضمهما معا في اتجاه واحد ، أن كليهما قد تخلص من الثنائية التقليدية بين العقل من ناحية والطبيعة من ناحية أخرى ، فمزجاها معا في كون واحد ، وجعلا العقل جزءا من الطبيعة غير مفارق لها ، وهكذا انتهيا الى « تطبيع العقل » أو ان شئت فقل « تعقيل الطبيعة » .

بدأ « وايتهد » حياته العلمية رياضيا من الطراز الأول وعالما من علماء الطبيعة ، ولذلك جاءت أولى أعماله الفلسفية الكبرى متأثرة بتلك الدراسة الأولى ، وذلك بأن تعاون مع « رسل » — كما أشرنا — في اخراج مؤلف ضخيم في منطق الرياضة ، يعد بداية عهد جديد في الدراسة المنطقية ، ولسنا نبالغ اذا قلنا ان لهذا المؤلف ، وأعنى به « أسس الرياضة »<sup>(١)</sup> أبعد الأثر وأعماقه في توجيه تيار الفكر الفلسفي كله في هذه العشرات الأربع الأخيرة من أعوام القرن العشرين ، اذ وجه ذلك الفكر الفلسفي نحو التحليل على نموذج ما ورد في « أسس الرياضة » من تحليلات ، ولو جعلنا للفلسفة المعاصرة صفة واحدة غالبية لقلنا انها الانتقال من « التأمل » الميتافيزيقي الى « تحليل » القضايا العلمية ، ثم استطرد « وايتهد » بعد

---

Principia Mathematica (١)

هذه البداية فتناول علم الطبيعة بنظرة الفيلسوف ، فأخرج في ذلك « أصول المعرفة الطبيعية <sup>(١)</sup> » و « فكرة الطبيعة » <sup>(٢)</sup> و « العلم والعالم الحديث » <sup>(٣)</sup> ثم كتابه الرئيسى فى مذهبه الفلسفى وهو « التطور وعالم الواقع » <sup>(٤)</sup> وأخيراً « مغامرات أفكار » <sup>(٥)</sup> ، فكان بهذا المحصول الفلسفى من قادة الحركات المعاصرة فى الفلسفة ، التى يغلب عليها الاتجاه الواقعى بصفة عامة ، على اختلاف التفرعات التى ذهب اليها مختلف الفلاسفة ، لكن هنالك مميزاً فريداً يطبع « وابتعد » دون سائر الواقعيين على اختلافهم ، وذلك أن الكثرة الغالبة من هؤلاء قد اتخذت الواقعية مذهباً بعد أن غاصت الى آذانها فى دراسة الفلسفة المثالية التى كان لها السيادة فى أواخر القرن التاسع عشر ، فى إنجلترا وفى أمريكا على السواء ، فجاء اتخاذهم للواقعية مشوباً بروح التعصب ضد المثالية ، شأن المرتد من عقيدة قديمة الى أخرى جديدة ، فتراه يسرف فى مناصرة هذه العقيدة الجديدة اسرافاً يميل به الى غض النظر عن كل ما فى العقيدة القديمة من حسنات ، كأنما يخشى أن يعود الى خطيئة الماضى ، فيدراً عن نفسه هذا الخطر

---

The Principles of Natural Knowledge (١)

The Concept of Nature (٢)

Science and the Modern World (٣)

Process and Reality (٤)

Adventures of Ideas (٥)

بمضاعفة جهاده في سبيل الرأي الجديد ، ومن أجل هذا  
تلمس في مؤلفات الواقعيين المعاصرين كثيرا من التزمت في  
واقعيّتهم ، فهم أشد اهتماما بعنائهم للمثالية منهم بالتماس  
الحق لذاته فيما يكتبون ، أما « وايتهد » فقد دخل ميدان  
الفلسفة عن طريق الرياضة والعلم الطبيعي ، فلم يكن به  
حاجة الى تزمت أو تعصب ، ولذلك تراه يسترسل وراء  
فكرته التي يحللها ، لا يعأ الى أي نهاية يسوقه البحث ،  
فلتكن نهايته واقعية خالصة أو ممزوجة ببعض العناصر  
المثالية أو كائنة ما تكون ، لأنه لا يقصد الى نتيجة بعينها  
بل ينشد الحق كما يراه (١) .

وأول ما نذكره عن رأيه في الطبيعة هو أنه يجعل حقيقة  
الشيء في طريقة تركيبه لا في المضمون الذي يملأ ذلك  
التركيب ، فمثلا حقيقة الهرم — والمثل من عندي — ليست  
في صخوره التي بنى منها ، بل في اطاره أو في صورته أو في  
هيكله ، لأنه يظل هرما اذا أقمناه من خشب أو حديد أو أية  
مادة أخرى ما دامت طريقة التركيب أو هيكل البناء لم يتغير ،  
غير أن « التركيبات » التي هي الأشياء التي تتألف منها  
الطبيعة ليست دائمة على حال واحدة ، بل هي في تغير دائم  
وحركة دائبة ، بحيث يصبح ذلك التغير أو هذه الحركة جزءا  
من طبيعتها ، ولو حللنا هذه « التركيبات » الى عناصرها

---

(١) Collingwood, R.G., The Idea of Nature : ص ١٦٥ .

الأولية ، وجدناها مؤلفة مما يسميه « وايتهد » « بالحوادث » أو « العوابر » (١) ، و « الحوادث » — كما هي مستعملة في الفلسفة المعاصرة — معناها سلسلة الحالات التي تكون تاريخ الشيء ، فهذه المنضدة — مثلاً — لا تنفك باعثة الى مشاهدتها لمعات مختلفات من الضوء وأشكالاً مختلفة لسطحها وهكذا ، ومن مجموع هذه الحالات التي يراها عليها مشاهدوها في لحظات الزمن المتتابعات ، أو بعبارة أخرى ، من مجموع هذه « الحوادث » تتألف حقيقة المنضدة في الواقع ، وفي هذا التحليل يتفق « وايتهد » مع كثير من زملائه الواقعيين ، لكنه يتفرد دونهم بقوله انه وان يكن تحليل الشيء ينتهي بنا الى مجموعة من « حوادث » الا أن هذه المجموعة نفسها لا تكون هي الشيء الذي نحله الا اذا ظلت محتفظة بهيئة معينة أو بتركيبة معينة ، أى أن تحليل الكل الى أجزائه ووحداته وإن كشف لنا عن مقومات ذلك الكل ، الا أنه يبطله ويفسده ويغير من حقيقته ، لأن الكل ليس مجرد كومة من وحدات ، بل هو هذه الوحدات حين تكون على تركيب خاص ، وهذا التركيب الذي يكون عليه الشيء هو حقيقته وجوهره .

---

(١) سأستعمل لفظة « عوابر » في ترجمة الكلمة الإنجليزية Occasions ، وهي كلمة هامة في فلسفة « وايتهد » ، وفي ظني أن « عوابر » تؤدي المعنى المقصود — وأما « حوادث » فترجمة لكلمة events ، وهي أيضاً كلمة هامة في فلسفة « وايتهد » و « رسل » على السواء .

من ذلك تفهم لماذا سميت فلسفة « وايتهد » بفلسفة البناء العضوى ، لأن كل شيء وكل موقف وكل واقعة هي في حقيقتها بناء ذو هيكل معين ، ولو تغير هيكلها ذاك لتغيرت شيئاً آخر ، حتى وان بقى لها كل مقوماتها كما كانت فالأمر فى كل شيء كالأمر فى الكائن العضوى ، ليس هو مجرد كومة من خلايا أو مجموعة من أعضاء ، بل هو فوق هذا « تركيبة » خاصة تنتظم هذه الأجزاء وتجعل بينها علاقات معينة ، فالوجود كله كائن عضوى ، وكل شيء فيه كذلك كائن عضوى بهذا المعنى الذى أسلفناه ، ذلك أن الوجود مؤلف من « كائنات فعلية » (١) كل منها له وضعه الخاص فى مجموعة الكائنات ، بحيث يتكون من ترتيب هذه الكائنات فى أوضاعها المعينة لها بناء عضوى ، ويعبر « وايتهد » عن المعنى نفسه بلغته الاصطلاحية فيقول ان كل شيء فى الكون هو « مجتمع » واذن فالكون مجموعة « مجتمعات » ، « وليس المجتمع مجرد مجموعة من كائنات نطلق عليها اسما يدل على فئتها » (٢) وهنا نقطة الاختلاف بين « وايتهد » وزملائه الواقعيين : فهل هذه المنضدة — مثلا — مجرد مجموعة من معطيات حسية — أو حوادث — يتلقاها مشاهدوها ؟ يجيب معظم الواقعيين المعاصرين أن نعم ،

---

(١) Actual entities

(٢) Whitehead. Process and Reality : ص ١٢٤ .

ويجب « وابتهد » بأنها — كأي مجتمع آخر — لا تقتصر حقيقتها على عدد أفرادها ، بل هي كذلك طريقة بناء هذه الأفراد في كائن عضوى .

ونريد أن ننبه قارئنا في هذا الموضع من سياق الحديث ، الى أن « وابتهد » عسير القراءة ، فيصعب جدا حتى على من مارسوا القراءة الفلسفية زمنا طويلا أن يدركوا معنى عباراته في سهولة ويسر ، وذلك لأنه يستخدم لغة اصطلاحية ، فلو علمنا معانى مصطلحاته لزال كثير جدا من صعوبة فهمه ، وانما أقول ذلك هنا لكى يأخذ القارئ هذه المصطلحات التى أوردناها في الفقرة السالفة بمعانيها عند « وابتهد » لا بمعانيها في اللغة الجارية أو في لغة العلوم الأخرى ، فعبارة « كائن عضوى » ليس المقصود بها هو معناها في علم الحياة بل المقصود بها هو أن تكون بين أجزاء الشيء المعين أو الموقف المعين علاقات ذات هيكل خاص ، ولفظة « مجتمع » ليس المقصود بها مجتمعا من أفراد الناس كمألوف استعمالها ، بل المقصود بها هو مجموعة الوحدات التى منها يتألف شيء معين أو موقف معين بحيث يكون بين تلك الوحدات من العلاقات ما يجعلها بناء عضويا .

وننتقل الآن الى نقطة ثانية رئيسية في فلسفته ، وهى أن الطبيعة ليست فقط مقامة على أساس عضوى ، بل هي كذلك في تغير دائم وتطور دائم وسير لا يقف ، فالكائن العضوى

اذ ينشط بحركات متتاليات وفاعلية مستمرة ، لا يكون مصدر ذلك النشاط وهذه الفاعلية فحسب ، أعنى أنه لا يكون هو في جانب ونشاطه في جانب آخر ، بل ان مناشطه كلها وفاعلياته كلها هي هي نفسها الكائن العضوى ، اذ سيكون بينها من العلاقات ما يجعلها كذلك ، بعبارة أخرى تقول ان الشيء — كائننا ما كان — أو الطبيعة بأسرها باعتبارها كلا واحدا هي عبارة عن مجموعة نشاطها ، ولو جاز لى أن أسوق مثلا يوضح الفكرة من نعمة الموسيقى ، لقلت ان كل شيء ، بل والطبيعة بأسرها ككل واحد هي كنعمة اللحن الموسيقى مؤلفة من حركات صوتية بحيث تكون هذه الحركات هي نفسها النعمة ، فليست النعمة شيئا وحركات الصوت شيئا آخر ، بل ان هذه هي تلك — كذلك قل في كل شيء ، وفي الطبيعة بأسرها ، انه فاعلية متصلة ، أو نشاط مستمر ، على ألا تفهم من ذلك أن النشاط منبعث من مصدر ثابت قائم وحده قد ينشط وقد يفتر عن نشاطه ، بل هو هو نفسه ذلك النشاط أو تلك الفاعلية .

ذلك هو المبدأ الأساسى فى فلسفة « وايتهد » : العالم تغير وتطور وحركة وعمل وسير ، وهل يمكن لفيلسوف مثله نشأ فى جو من علم الطبيعة الحديث أن يقول غير هذا ؟ فهذا العلم الحديث — كما تعلم — قد حلل المادة الى ذرات ، والذرة الى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أو أقل الى

اشعاعات ضوئية متحركة أبدا ، ليست هذه المنضدة التي أمامي جسما صلبا بالمعنى الذى كنا نعرفه للأجسام الصلبة ، بل هى خلية كبيرة من أشعة تتحرك بسرعة كسرعة الضوء ، واذن فالطبيعة كلها قوامها هذه الحركة الدائبة ، وبالتالي فقوامها تغير وتطور لا وقوف وسكون ، وأخص خصائص هذا التغير فى الطبيعة هو أنه يخلق الجديد ، أعنى أن الأجزاء لا تتحرك مجرد حركة تنتقل بها من مكان الى مكان ، بل انها لتتحرك وتنشط ليتكون منها دائما « تركيبات » جديدة كل الجدة لم يسبقها شبيهه فى ماضى الطبيعة ، ومن ثم يكون التطور ، بل يكون الترقى والتقدم .

ولهذا التطور فى الطبيعة خصيستان ، هما « الامتداد » و « الهدف » — فهو « ممتد » فى المكان وفى الزمان معا ، بمعنى أن حركة التغير تسرى فى نطاق مكاني معلوم وعلى فترة زمنية معينة ، وحركة التغير هذه لا تسير الى غير غاية ، بل تقصد الى « هدف » يراد تحقيقه ، فالطفل — مثلا — فى تغيره الدائم من حالة الى حالة انما يسير بتغيره هذا نحو أن يكون رجلا ، وهكذا قل فى كل شيء .

الحق انه ليتعذر علينا أن تتبين فى فلسفة « وايتهد » واقعية صريحة ، أو مثالية صريحة ، بل لعله تعد أن يمزج هذه بتلك حتى تجيء نظرتة أعلى وأشمل من كل من المذهبين مأخوذا على حدة ، فمثلا ، لو كان واقعيا خالصا لذهب مع

الواقعيين الى القول بتعدد الكون وتكثره ، فهكذا يذهب الواقعيون اذ يرون أن العالم ليس وحدة واحدة ، بل هو مجموعة مشتملة على كثرة من أشياء كما تدل على ذلك خبراتنا ، ولو كان مثاليا خالصا لذهب مع المثاليين الى أن الكون وحدة على الرغم مما قد يبدو من تعدد أشياءه وتكثرها ، لكن « وايتهد » يجمع الرأيين معا في رأى ، فيقول ان الكثرة التى تأتينا مع تجاربنا بالواقع كثرة حقيقية ، لكنه مع ذلك يصر على استحالة أن يستقل شىء بذاته بحيث يستغنى بكيانه عن بقية الأشياء ، وكثيرا ما وجه النقد الى الواحديين من قبله لأنهم لم يدفعوا بواحدية العالم الى نهايتها القصوى ، اذ كانوا يكتفون بأن يجعلوا الأشياء كلها معتمدة فى وجودها على وجود الله ، لكنهم لم يجعلوا وجود الله كذلك معتمدا على وجودها ، أما هو فيرى الوجود المستقل الذى يكفى نفسه بنفسه محال على أى كائن مهما يكن ، فهو مستحيل على الله استحالة على أصغر ذرة من ذرات الوجود ، وهو مستحيل على الأفراد استحالة على الأمم ، وهو مستحيل على الأشياء استحالة على معانى الألفاظ والعبارات ، فيستحيل أن تفهم شيئا من هذه جميعا وهو قائم وحده ، بل لا بد — لكى تفهمه — أن ترى نسبته الى بقية الأشياء ، بحيث تراها جميعا فى صفة واحدة « كل منها فى حاجة الى بقيتها » .

كل شيء في الوجود ، أو كل « كائن فعلى » — كما يجب « وايتهد » أن يسمى الأشياء — هو بحاجة في وجوده الى سوابق وأسلاف ، كلها تتجمع فيه ، ومع ذلك تراه يبرز في الوجود فردا فريدا ليس له شبيه مما سبقه أو عاصره ، حتى اذا ما تكامل بناؤه وكيانه واكتمل نموه ونضوجه ، استقر في الوجود مقوما من مقوماته وعضوا من أعضائه ، ليحيى مَن بعده فيتشربه كما كان هو قد تشرب أسلافه ، ليكون بدوره فردا في الوجود فريدا ، وهكذا دواليك ، وانظر الى الطبيعة كلها هذه النظرة التي تراها وهي في سيرها تنمو ، تجدها في كل مرحلة من مراحلها تهضم في كيانها كل ما قد سلف ، ثم تتفرد بعد ذلك في مرحلتها الراهنة تفردا يميز هذه الحالة من كل سالفاتها ، فكأنما الطبيعة في تشابك أجزائها تجعل من الكثرة وحدة ، ثم تضيف عند كل مرحلة في سيرها الى تلك الوحدة واحدا ، أى أنها تضيف — عند كل مرحلة في سيرها — الى سالف تاريخها فصلا جديدا أو حالة جديدة ، وهذا هو ما نعنيه اذ نقول ان من خصائص الطبيعة الهامة عند « وايتهد » أنها في سيرها تقصد الى « هدف » ، فهدفها دائما هو خلق الجديد ، الجديد الذى يهضم القديم كله ثم يزيد بما يجعله جديدا ، فقوة الخلق هذه — خلق الجديد — هي عند « وايتهد » المبدأ الذى تنطوى عليه حركة التطور ، فما قوام الكون الا مخلوقاته ،

كل مخلوق منها فريد ، تمثلت في فرديته تلك القوة الخالقة التي ما تنفك ساعية نحو خلق الجديد ، على ألا تفهم من ذلك أن هذه القوة الخالقة شيء غير مخلوقاتها التي تمثلت فيها ، أي أنها ليست شيئاً خارجياً بالنسبة إلى مخلوقاتها ، بل هذه هي نفسها تلك ، فلو تصورنا انعدام هذه الكائنات المجسدة للقوة الخالقة لتبع ذلك انعدام هذه القوة أيضاً ، وقوة الخلق هذه إنما تتمثل في مخلوقاتها ، أو مجسدياتها ، أو « الكائنات الفعلية » أو « العوابر الفعلية » (١) على حد سواء ، فهذه الكائنات أو هذه « العوابر » هي قوام العالم بكل ما فيه ، ليس وراءها شيء وليس فوقها شيء ، هي الحقيقة التي لا حقيقة بعدها ، وهي وإن تكن متفاوتة القيمة والأهمية ومتباينة النشاط والفاعلية ، إلا أنها جميعاً سواء من حيث تجسيدها للمبادئ التي تجسدها (٢) .

وقد حان الحين لنا أن نسأل : ما هذه « الكائنات الفعلية » أو « العوابر الفعلية » التي يرى « وايتهد » أنها قوام العالم ، وأنه لا فرق بين واحدة منها وواحدة من حيث تمثيلها للمبادئ العامة التي على سننها تجري الطبيعة ، حتى لقد أسرف في ذلك وقال « ألا فرق بين الله — وهو أيضاً « كائن فعلى » — وبين أتفه نفثة من نفثات الوجود في

---

(١) Actual Occasions

(٢) Whitehead, Process and Reality : ص ٢٧ وما .

أرجاء المكان الخالى القصى البعيد» (١) ؟ وجواب « وايتهد »  
 عن هذا السؤال هو : الكائنات الفعلية التى هى قوام الوجود  
 هى حالات من خبرة — انظر الى نفسك وأنت على وعى بما  
 يحيط بك تجد فى نفسك سيالا من « الخبرة » — أعنى  
 وعيك بما تدرك — بما يقع تحت ادراكك ، فهذه « الخبرة »  
 التى تتابع فى نفسك « قطرات » (٢) ، قطرة فى اثر قطرة ،  
 هى قوام العالم ، ليس قوام العالم ذرات من مادة ،  
 ولا وحدات من روح ، ولا مجموعة من عناصر ، بل قوامه  
 « قطرات من خبرة » — كل « كائن فعلى » هو نبضة  
 خبرية يدرك بها النابض بخبرته وجود ذلك الكائن الفعلى  
 ادراكا مباشرا .

واذ تتتابع « نبضات » الخبرة أو « قطراتها » ، يشعر  
 الكائن صاحب تلك الخبرة بشعورين فى وقت واحد : يشعر  
 بفرديته التى يتفرد بها فى تلك الخبرة الخاصة ، ثم يشعر بأنه  
 رغم فرديته ان هو الا جزء تجاوره أجزاء أخرى بحيث  
 يدخل معها فى نسيج واحد هو الوجود ، وهنا يستعمل  
 « وايتهد » اصطلاحا آخر من اصطلاحاته الكثيرة ، وهو  
 لفظة « التشرب » (٣) أو « الهضم » أو « الامتصاص »

(١) المرجع السابق فى الموضع نفسه .

(٢) التعبير عن « الكائنات الفعلية » بعبارة « قطرات الخبرة » drops of

experience هو من المعالم البارزة المميزة لفلسفة وايتهد .

(٣) Prehension

أو ما يكون له معنى شبيه بهذا ، ليبر به عن احتواء الفرد للكل الذى حوله وادخاله معه فى عملية تطورية واحدة ، فى هذه الوحدة التى تدمج الفرد بغيره من الكائنات ، يكون الفرد « ذاتا » شاعرة بما حولها ، وتكون تلك الكائنات بمثابة الموضوعات التى تتناولها تلك الذات بخبرتها ، واذن فالموقف الذى نسميه « خبرة » يتألف من مركز ذاتى فردى خاص من جهة وأشياء خارجية موضوعية عينية علنية من جهة أخرى ، الأول يكون هو الذات الخابرة ، والثانى يكون هو الجانب المخبور ، والجانبان معا يكونان وحدة لا تقبل الانقسام ، هى التى تمثل قطعة من الحياة وهى فى حالة التجاوب مع سواها من حقائق الوجود ، وفى هذا التجاوب بين الذات ومحيطها تكون العلاقة أشبه شىء بانسياب تيار من الخارج الى الداخل ، من الموضوع الى الذات ، وكذلك من الماضى الى الحاضر ، لأن كل ما هو « هناك » مما ينساب تياره الى « هنا » انما هو سابق فى الزمن — مهما كانت فترة الأسبقية بالغة القصر — أى أنه ماض بالنسبة الى حالة الخبرة به ، وبهذه النقلة من الماضى الى الحاضر من حيث الزمن ، ومن الخارج الى الداخل من حيث المكان ، تتم عملية الخبرة التى تدمج الفرد بمحيطه ، وهكذا ترى « وابتهد » فى تحليله للموقف الشعورى أو الموقف الخبرى ، بدل أن يذهب الى ما ذهب اليه « كانت » من حيث خلع الإنسان لذاته على ظواهر الأشياء التى يدركها فيصوغها على

قوالب تلك الذات ووسائلها ، يجعل خبرة الذات وليدة العالم الخارجى وصنيعته ، ان الذات فى حالة خبرتها بمحيطها الخارجى لتخلق نفسها بنفسها أثناء عملية الخبرة نفسها ، فلا هى كانت هناك قائمة قبل ممارستها لخبرتها ، ولا هى من خلق عامل خارجى عنها ، وما يحدث هو هذا : هنالك كثرة من أشياء تحيط بمن سيتناولها بخبرته ، فاذا ما تناولها ، خابر بخبرته جعل من كثرتها تلك وحدة ، لأنه سينظر اليها من وجهة نظر واحدة ، ويلاحظ أن توحيدها على هذا النحو فى خبرته هو تكوين فريد ، لا تكرار له أبداً فى أى خبرة أخرى ، ويلاحظ كذلك أن صاحب هذه الخبرة هو الذى يقرر ما الأجزاء التى سيضم بعضها الى بعض فى خبرة واحدة متماسكة بحيث تصبح وايه جزءا من كل عضوى ، وبحيث تحقق له غاية منشودة .

اننا فى العادة نتصور الثبات فى أنفسنا حتى ان تصورنا التغير الدائب فى الأشياء التى ندركها ، لكن « وايتهد » — كما رأيت — يجعل الداخل والخارج معا فى تغير لا ينقطع. فلا ينفك ما حولنا يتغير وكذلك ما تنفك الذات المدركة تتغير ، فاذا كانت الأشياء الخارجية لا تظل لحظتين متتابعتين على حالة واحدة ، فكذلك الذات المدركة لا تثبت على حالة ادراكية واحدة لحظتين متتابعتين ، كان هرقليطس — وهو من فلاسفة اليونان السابقين على سقراط — يذهب مذهب

التغير في الأشياء ، وقد صور ذلك في عبارته المشهورة :  
« انك لا تعبر النهر الواحد مرتين » ، ومعناها أنك حين تعبر  
النهر للمرة الثانية يكون نهرا آخر ، فليس الماء هو نفسه  
الماء الذى كان ، وجاء « وايتهد » فوسع من المبدأ نفسه  
بحيث شمل الذات أيضا ، حتى ليصح أن يقال عنها عبارة  
شبيهة بتلك ، فنقول : « انك لا تفكر الفكرة الواحدة  
مرتين » أو « انك لا تمارس الخبرة الواحدة مرتين » (١)  
لأنك فى كل لحظة تتغير ذاتا بتغير موضوع ادراكك ، وهكذا  
يكون العالم — ذاتا وموضوعا — خلاقا أبدا جديدا أبدا ،  
لا يدوم على حال واحدة لحظتين متتابعتين .

لكن الشيء اذ يتغير — كما نقول — تغيرا لا يقف تياره  
فهو انما يفعل ذلك باطراحه لصفات واكتسابه لصفات أخرى  
هذا بديهي ، اذ لو دامت للشيء صفاته لما طرأ عليه تغير ،  
فلنا اذن أن نسأل : ومن أين للشيء المتغير صفاته الجديدة  
التي بها يتغير ؟ ان تفسير ذلك محال الا اذا افترضنا وجود  
تلك الصفات وجودا كامنا ، لا بد أن تكون هنالك كل  
الصفات الممكنة ، وأن يكون وجودها « أبديا » لأنها هناك  
منذ الأزل وستظل هناك الى الأبد ، حتى يتسنى للعالم أن  
يلبس منها ثوبا ويخلع ثوبا فى تطوره الذى لا يقف لحظة  
وفى تغيره الدائب الذى لا يفتر ولا ينسى ، واذن فهذا أفلاطون

---

(١) Whitehead, Process and Reality : ص ٤٣ .

يتحدث من جديد ١ اذ لا فرق بين القول بوجود أشياء وجوداً أزلياً أبدياً ، وبين « المثل » التي جعلها أفلاطون قائمة كذلك في وجود أزلي أبدي ، لتظل الأشياء الجزئية تخلق على غرارها (١) ، أو قل كذلك انه أرسطو يتحدث من جديد حديثه عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، فما هو موجود الآن بالفعل كان موجوداً — قبل ظهوره — بالقوة ، وهكذا يتحدث « وايتهد » اذ يقول ان عملية التطور ان هي الا عملية اختار متصل التركيبات وصفات كانت موجودة بالقوة فأصبحت باختيارها موجودة بالفعل ، ولعلك أيضاً تدرك الشبه الشديد هنا بين « وايتهد » وبين « سانتاينا » حين قال ان هناك عالماً للممكنات — أسماه بعالم الجوهر — يتحقق بعضه فيكون هو العالم الفعلي الواقع .

---

(١) كل الفرق هنا بين « وايتهد » و « أفلاطون » هو أن الأول حين افترض وجود عالم أزلي أبدي من ممكنات ، لم يجعل له رفعة في المنزلة على عالم الكائنات الفعلية كما جعل أفلاطون لعالم المثل رفعة في المنزلة على العالم المحسوس .

## الفصل الثامن

### تيارات أخرى معاصرة

#### ١ - الوضعية المنطقية :

سميت هذه الحركة الفلسفية المعاصرة بهذا الاسم لأن أنصارها « وضعيون » بمعنى أنهم — كالعلماء — يريدون للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبرته ، وأن يثبت صدق أقواله اثباتا يستند الى الملاحظة الحسية ، واذن فلا يجوز له أن يجاوز بشطحاته التأملية هذه الحدود ، بحيث يزعم ما ليس في وسعه أن يستند فيه الى الخبرة الحسية ، والى هنا لا جديد في هذه الحركة ، لأن « الوضعية » بهذا المعنى بدأت بصورة جادة منذ « كانت » و « أوجست كونت » اللذين كان من رأيهما كذلك ألا يعدو الإنسان — اذا ما تحدث عن العالم وما فيه — ظواهر الأشياء كما تقع له في خبرته ، لكن هذين الفيلسوفين كليهما قد ظن أن وراء تلك الظواهر المشاهدة حقائق ليس في وسع الإنسان أن يدركها بأدواته الحسية ، فكأنهما أرادا أن يقولوا ان قدرة

الانسان على معرفة الكون محدودة ، وانه لو كان مركبا على نحو آخر لجاز أن يكون في مستطاعه ادراك ذلك الجانب الغيبي الذي يجاوز عالم الحس والشهادة ، أما هؤلاء « الوضعيون المنطقيون » فيذهبون الى غير هذا ، اذ يعتقدون أن الأمر هنا ليس عجزا من الانسان كما هو الآن ، بل ان استحالة الحديث عن تلك الحقائق المزعومة وراء عالم الحس استحالة « منطقية » بمعنى أن كل عبارة يقولها قائل عن تلك الحقائق الغيبية المزعومة ، لو حللناها ، وجدناها فارغة من المعنى ، لأنها استخدمت ألفاظ اللغة في غير ما وجدت له تلك الألفاظ ، فكأنما المشكلات الفلسفية كلها ، تلك المشكلات التي قيل عنها انها مستعصية على الحل لعجز في قدرة الانسان الفكرية ، ان هي في حقيقة الأمر الا « أشباه مشكلات » وليست بالمشكلات الحقيقية ، هي « أشباه مشكلات » لأنها تضع المشكلة المزعومة على هيئة سؤال يتطلب الجواب ، فاذا لم نجد للسؤال جوابا ، قلنا انه سؤال عسير ، فوق مقدور الانسان أن يجيب عنه ، مع أن الأمر كله لا يزيد على خلط في استخدام العبارات اللغوية خلطا يوهم بأن السؤال المطروح سؤال كهذه الأسئلة التي يلقيها العلماء على أنفسهم ، والتحليل المنطقي لأمثال هذه الأسئلة كفيل أن يفضح مواضع هذا الخلط ، وهو بالتالي كفيل أن يمحو هذه المشكلات المزعومة من قائمة التفكير الجاد المنتج ،

ولهذا كانت الفلسفة عند الوضعيين المنطقيين تحليلا صرفا ، لا تقول من عندها شيئا ، بل تترك للعلماء حق الحديث عن العالم بما لهم من أدوات الملاحظة والتجارب العلمية ، وعلى الفيلسوف واجب واحد ، هو أن يحلل العبارات اللغوية التي يستخدمها هؤلاء العلماء — أو غيرهم — تحليلا يقوم على منطق اللغة ذاتها ، وبذلك يفرقون بين ما يجوز قوله وما لا يجوز (١) .

ولعله من الخير أن نذكر في ايجاز كيف نشأت هذه الجماعة من الفلاسفة المعاصرين ، لأن نشأتها تلقي ضوءا قويا على اتجاهها ، فقد نشأت أول أمرها في فيينا عاصمة النمسا ، ولذلك أطلق على أنصارها الأولين اسم « جماعة فيينا » ولا يزال هذا الاسم دالا على أنصار الحركة ، لأن كثيرين من هؤلاء الأنصار الأولين لا يزالون هم قادة الحركة في الولايات المتحدة بشوع خاص ، كان في جامعة فيينا تقليد تراعيه وهو أن يكون البحث الفلسفي فيها مناصرا للفلسفة التجريبية ومنصرفا باهتمامه إلى العلوم الطبيعية، وبدأ هذا التقليد في تلك الجامعة منذ أن شغل « ارنست ماخ » (٢) كرسى الأستاذية لفلسفة العلوم في الفترة الواقعة بين سنة ١٨٩٥

---

(١) راجع للمؤلف الفصل الأول من كتابه « خرافة الميتافيزيقا » وفيه شرح للفكرة القائلة بأن عمل الفلسفة هو تحليل العبارات بصفة عامة والعبارات العلمية بنوع خاص .

(٢) Ernest Mach

وسنة ١٩٠١ ، فحدث سنة ١٩٢٢ أن أسندت الأستاذية في هذا القسم من الجامعة الى « مورتس شليك » (١) الذى ولج ميدان الفلسفة من باب العلوم الطبيعية ، كسائر أسلافه لكنه تميز من هؤلاء الأسلاف بالملمة التام بالفلسفة ، وقد كان أسلافه لا يعرفونها معرفة الخير ، وسرعان ما تكونت حول « شليك » جماعة من المشتغلين بالعلوم الطبيعية والرياضة ، والمهتمين فى الوقت نفسه بالدراسات الفلسفية ، نخص بالذكر منهم « وايزمان » (٢) و « نوراث » (٣) و « فايغل » (٤) و « كارناب » (٥) و « كرافت » (٦) و « كاوفمان » (٧) و « جيدل » (٨) .

كونت « جماعة فينا » حلقة فلسفية على النمط الحديث الذى يجعل البحث الفلسفى تعاوناً كما هو الحال بين جماعة العلماء الذين يتعاونون على حل مشكلة بذاتها ، ولم يكن الأمر فيها أمر فلسفة من الطراز التقليدى الذى يتلقى فيه الأتباع آراء أستاذهم ، تعاونت هذه الجماعة على التحليل ، بحيث لم يكن رئيسهم « شليك » أبرز الأعضاء ، فكلهم ممن نبغ فى مجال العلوم الطبيعية أو الرياضة ، وكلهم قادر قدرة زميله ، فلا يبقى إلا أن يدور بينهم البحث على تعاون ومساواة ، وقد كان « قنجشتاين » (٩) على اتصال بهم وإن

---

Neurath (٣)	Waismann (٢)	Moritz Schlick (١)
Kraft (٦)	Carnap (٥)	Feigl (٤)
Wittgenstein (٩)	Goedel (٨)	Kaufmann (٧)

لم يشاركهم في اجتماعاتهم ، فكان له في توجيههم أعمق الأثر .  
لبثت « جماعة قينا » في قينا نفسها حيناً ، وجعلت تزداد  
نشاطاً باشتراك أعضائها في المؤتمرات الفلسفية وبإصدارها  
لمجلة خاصة بهم ؛ حتى حدث عام ١٩٣٨ أن ضمت النمسا  
الى ألمانيا وتلا ذلك من أحداث السياسة العالمية ما تلا ،  
فانحلت تلك الجماعة وتفرقت ، أما « وايزمان » و « نوراث »  
فقد ذهبا الى انجلترا ؛ وأما « فايغل » و « كاوفمان »  
و « جيدل » و « كارناب » فقد رحلوا الى الولايات المتحدة ،  
أضف اليهم من قادة الوضعية المنطقية ممن لم يكونوا في  
قينا نفسها ، ولكنهم رحلوا كذلك الى الولايات المتحدة  
بمناسبة الحرب العالمية الثانية « رايشنباخ »<sup>(١)</sup> و « قون  
ميزس »<sup>(٢)</sup> — وهؤلاء وأولئك جميعاً هم الآن على رأس  
حركة فلسفية عميقة نشيطة في الولايات المتحدة ، قوامها  
التحليل الفلسفي للقضايا العلمية .

والوضعيون المنطقيون على اختلاف نزعاتهم يجمعون  
على نقط رئيسية أهمها أربع ، حتى ليجوز لنا أن نقول عن  
هذه الموضوعات الأربعة المشتركة بينهم انها أهم ما يشغل  
أنصار هذه الحركة اليوم في الولايات المتحدة ، وقد ذكرنا  
من هذه النقط اثنتين : الأولى هي أن مهمة الفلسفة تحليل  
لما يقوله العلماء وما يقوله الناس في حياتهم اليومية ، لا تفكير  
تأملى ينتهى بالفيلسوف الى نتائج معينة يصف بها الكون

Von Mises (٢)

Reichenbach (١)

وما فيه ، والثانية هي نتيجة ترتبت على النقطة الأولى ، وهي حذف الميتافيزيقا من مجال الكلام المشروع ، لأن التحليل — تحليل عباراتها الرئيسية تحليلا منطقيا — قد بين أنها عبارات خالية من المعنى ، أى أنها ليست بذات مدلول حتى يصح وصفها بالصواب أو بالخطأ ، وأما النقطة الثالثة فهي اتفاقهم على نظرية « هيوم » فى تحليل السببية تحليلا يجعل العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ارتباط فى التجربة ، لا علاقة ضرورية عقلية ، أى أننا اذا شاهدنا فى تجاربنا شيئين « ا » و « ب » متصلين دائما ، حدث بينهما ارتباط فى أذهاننا بحيث اذا حدث بعد ذلك « ا » توقعنا أن تحدث معها « ب » كما حدثت معها فى الخبرات السابقة ، لكن لا ضرورة هناك تقتضى حتما أن يتبع حدوث « ا » حدوث « ب » فالأمر كله احتمال وترجيح ، لا ضرورة ويقين — وبهذه النظرة تغير الرأى فى القوانين العلمية كلها ، اذ أصبحت هذه القوانين قائمة على درجة كبيرة من الاحتمال ، لا على أنها يقينية حتمية ، وبعبارة أخرى أصبح العلم الطبيعى قائما على نفس الأساس الذى يقوم عليه الاحصاء ، فإن دل الاحصاء على أن ظاهرة معينة مرجحة الوقوع فى ظروف معينة ، كان ذلك قانونا علميا ، مع أنه لا يقين هناك ، اذ ما يدل الاحصاء على أنه يقع غالبا ، قد يحدث أحيانا ألا يقع .

وهنا ننتقل الى النقطة الرابعة والأخيرة مما يتفق عليه الوضعيون المنطقيون جميعا ، وهى أن قضايا الرياضة —

وكذلك قضايا المنطق الصوري — تحصيلات حاصل لا تضيف عن العالم الخارجى علما جديدا ، فالقضية الرياضية مثل قولنا  $2 + 2 = 4$  ، ان هى الا تكرار لحقيقة واحدة برمزين مختلفين ، فالرياضة معادلات ، والمعادلة معناها أن جانبيها متساويان ، أى أن ما عبرنا عنه برمز معين فى ناحية ، نعبر عنه هو نفسه برمز آخر فى ناحية أخرى ، ومن ثم قيل ان قضايا الرياضة كلها تحليلية ، أو تكرارية ، واذن فهى تحصيل حاصل ، اذ أنى أحصل فى الشرط الثانى من المعادلة نفس الشئ الذى حصلته فى الشرط الأول منها ، ولا يغير الموقف أن يكون ما حصلته فى الشرط الأول مرموزا له برمز معين ، وأن ما حصلته فى الشرط الثانى مرموز له برمز آخر ، لكنه يساويه — تلك نتيجة خطيرة انتهت اليها تحليلات الوضعية المنطقية ، لأنها تفسر يقين الرياضة ، فالرياضة يقينية لأنها لا تقول شيئا ، وعلى عكس ذلك العلوم الطبيعية ، فقوانينها احتمالية لأنها تتعرض لوصف العالم الواقع ، ومن ثم جاز أن تتعرض للخطأ فى وصفها .

٢ - عودة الى « عهود الفلسفة » (١) .

لعلك قد لاحظت فى معظم الاتجاهات الحديثة والمعاصرة

---

(١) استعير هذا التعبير من تاريخ الأدب العربى ، حين قامت حركة تدعو إلى التزام التقاليد فى الشعر العربى ، وأطلقت على هذه التقاليد عبارة « عهود الشعر » — فكذاك ترى الآن فى الولايات المتحدة حركة فلسفية تنادى إلى التزام مايسمونه =

محاولات للخروج على الطريق التى ألفتها الفلسفة طوال  
القرون : البراجماتيون ، والواقعيون ، والطبيعيون ،  
والوضعيون المنطقيون ، وغير هؤلاء وأولئك يحاولون  
ألا يتقيدوا بمألوف التقاليد الفلسفية فى وجهة النظر ، فكان  
من الطبيعي أن يقوم فيلسوف أو فلاسفة ليصدوا هذا التيار  
الجارف نحو التجديد ، ولينادوا بالعودة الى السبيل التى  
سارت عليها الفلسفة عصورا طويلا ، كأنما يريدون أن  
يقولوا : ماذا يعيب القديم حتى نندفع بكل هذا التهور  
نحو الجديد ؟ ان « التقاليد العظيمة » التى سادت الفلسفة  
« منذ أفلاطون الى هيجل » لجديرة بالرعاية والتقدير .

ولم يكن هؤلاء الداعون الى الأخذ بوجهة النظر التقليدية  
فى الفلسفة على رأى واحد فى كل التفاصيل ، بل هم  
لا يجتمعون معا الا على هذه الدعوة ، ثم بعد ذلك يفرقون  
فلكل سبيله ولكل مذهبه ، وهم اذ يجتمعون على الدعوة  
الى الأخذ بالنظرة التقليدية فانما يعنون على وجه التخصيص  
تلك النظرة التى تحاول أن ترى للكون معنى مفهوما ، ان  
الفلاسفة على مر التاريخ لم يتفقوا على مذهب بعينه حتى  
يقال ان الأجدر بنا أن نعود الى الأخذ بذلك المذهب ، لكنهم  
كانوا — مع اختلاف مذاهبهم — يحاولون تفسير الكون

---

== « بالتقليد العظيم » The Great Tradition ، ذلك التقليد الذى امتد — على  
حد تعبيرهم — من أفلاطون الى هيجل ، فهى — إذن — حركة تدعو الى التزام « عمود  
الفلسفة » كما عرفتة القرون السالفة .

تفسيرا يخرجهم من الفوضى والخبط العشوائي ، ويجعله مكانا معقولا يستحق أن يكون مسكنا للانسان ، وأن يكون من صنعة الله الذي لم يرد بخلقه أن يسير على غير هدى ، وفي ذلك يقول « ولبر ايربن » (١) — الذي سنحدثك عنه في هذا القسم لنتخذ منه مثلا لهؤلاء الداعين الى الأخذ بالتقاليد الفلسفية القديمة المجيدة — يقول : « انه منذ أفلاطون حتى هيجل ، كان طابع الفلسفة التي ما انفكت قائمة على مر السنين ، هو فكرة معقولية العالم ، وهي معقولية ترتد الى ما وراء عالم الحس والظاهر » (٢) .

أحس « ايربن » بأن العالم ذو معنى ومعزى ، وأن له هدفا معقولا مقصودا ، لكنه تلفت حوله فرأى ضروبا من العلم وآلوانا من الدراسات كلها يدور حول محور واحد ، وهو أن العالم مجموعة من الظواهر تأتلف أو تختلف ، دون أن يكون وراءها معنى أو أمامها هدف ، حتى الذات الانسانية قد تفككت — على يدى علم النفس الحديث — حالات يعقب بعضها بعضا ، واذا كان هذا هو الشأن في الطبيعة وفي الانسان ، فأين تكون « القيمة » في هذا الوجود ؟ ان كان كل ما هنالك ظواهر تحس بالبصر أو بالسمع أو بغيرهما من الحواس ، اذن فلا وجود « للقيم »

---

(١) Wilbur M. Urban

(٢) Urban, The Intelligible World : ص ١ .

لأن « القيم » — قيم الأخلاق والجمال — ليست من نوع الظواهر التي تحس ، وبغير « القيمة » لا يكون لأى شيء معنى مفهوم ، يقول « إيربن » : « ان عالم الواقع كما نحياه وكما نعرفه ، لا يصبح عالما الا اذا صيغت خبراتنا عنه فى مقولات القيمة ، اننا نوجه أنفسنا فى العالم على هدى من علاقة « فوق » و « تحت » ، و « يمين » و « شمال » ، و « أكثر » و « أقل » ، لكننا كذلك نوجه أنفسنا — الى جانب تلك العلاقات — بعلاقات ليست دونها خطرا ، وهى علاقات « أعلى » و « أدنى » و « أفضل » و « أسوأ » (١) .

لقد كان « كانت » قد فرق بين العقل والأخلاق من حيث أصل الادراك وطبيعته ، اذ قال اننا اذ ندرك ظواهر الطبيعة ادراكا معقولا مفهوما ، فانما نصوغ مدركاتنا الحسية فى قوالب — أو مقولات — فطرية فى عقولنا ، وبهذا وحده تكتسب معناها ، فلولاً هذه المقولات التى هى جزء من طبائعنا ، لجاءتنا الاحساسات من العالم الخارجى أشتاتا مهوشة ، لكننا بتلك المقولات نصوغ الأشتات فى تماسك ووحدة ، ونخلق من الهائش اتساقا ومعنى ، لكنه لم يمد هذا الأساس ليشمل عالم القيم أيضا ، فليس لدينا — بناء على وجهة نظره — مقولات فطرية ندرك بها ما فى الأشياء من قيم ، بعبارة أخرى ليس « العقل الخالص » أو العقل

(١) المرجع السابق ص : ٣٦٢ .

النظرى هو المنوط بادراك القيم ، انما نضطر الى هذا الادراك اضطرارا بحكم أوضاع الحياة العملية ، أى أنه اذا كان ادراك الطبيعة من شأن « العقل النظرى » ، فادراك القيم من شأن « العقل العلى » — ويحلل « ايربن » وجهة النظر الكانتية هذه ، لينتهى الى ازالة التفرقة التى أقامها « كانت » بين العالمين : عالم الطبيعة وعالم القيم ، ويجعلهما معا معتمدين فى ادراكهما على مقولات فطرية فى طبيعة الانسان ، اذ يجعلهما معا داخلين فى نطاق العقل النظرى ، أو العقل الخالص ، فهو الذى يدرك « الشئ » كما يدرك « القيمة » على حد سواء ، هو الذى يدرك الزهرة ويدرك جمالها فى آن معا ، وهو الذى يدرك الاحسان ويدرك ما فيه من فضيلة فى وقت واحد ، فالشئ وما له من قيمة جانبان متصلان لا انفصالان فى عملية الادراك ، والأداة التى بها ندرك أحد الجانبين ، هى نفسها الأداة التى ندرك بها الجانب الآخر .

و « القيمة » التى يدافع عن وجودها « ايربن » قيمة مطلقة ، أعنى أن وجودها لا يتوقف على صالح الانسان ، انها ليست هناك بالنسبة الى الانسان وحده ، أو بالنسبة لفريق من الناس هنا أو هناك ، فى هذا العصر أو ذاك ، بل قيمة العالم موجودة فيه ، لذلك لم يوافق ، بل لم يفهم دعوى البراجماتيين والتطوريين حين زعموا أن قيم الأشياء

انما تكون بالنسبة لنفع تلك الأشياء وأهميتها في حياة الانسان ، وعلى هذه الدعوى يرد « ايربن » ردا مفحما اذ يقول : ان في هذا الكلام مغالطة الدور ، لأنه كلام يجعل النتيجة سببا ثم يجعل السبب نتيجة ، اذ لماذا يكون لما ينفع الحياة قيمة ؟ هكذا نسأل البراجماتيين وأنصار التطور البيولوجي ، ولا أحسبهم الا مجيبين الجواب الأوحـد الذي لا جواب سواه ، وهو : لأن للحياة قيمة .. اذن فقد افترضنا منذ البداية وجود « القيمة » أى أنها كانت هى « المبدأ » الذى على أساسه يحكم بعد ذلك على مختلف الأشياء بالصواب أو بالخطأ ، فما يخدم تلك « القيمة » الأولية — قيمة الحياة لذاتها — هو الصواب ، وما لا يخدمها هو الباطل ، وهكذا اذ يجعل البراجماتيون وأصحاب التطور القيمة نسبية ، يكونون في الوقت نفسه قد افترضوا افتراضا سابقا بوجودها وجودا مطلقا .

ويسوقه هذا الى البحث في نظرية المعرفة من أساسها ، ليرى هل يمكن أن ينفصل الحق والباطل في معارفنا عن معيار قىمى ، وما هو الا أن ينتهى الى نظرية ميتافيزيقية عرف بها بين الفلاسفة المعاصرين ، ومؤداها أن تحليل المعرفة مؤد حتما الى التوفيق بين المثالية والواقعية ، لأن أصولها تمتد الى ما وراء نقطة الاختلاف بين هذين المذهبين ، ذلك أن تحليل المعرفة لابد أن يؤدي في النهاية الى أن ثمة ذواتا

شاعرة على صلة بعضها ببعض لتنتقل الذات الواحدة الى الذات الأخرى ما تعرفه ، لكن هذا التبادل في المعرفة هو في ذاته تبادل في القيم أيضا ، لأن المعرفة لا تكون صوابا الا اذا كان في صوابها قيمة ، ولكي يتفق اثنان يتبادلان المعرفة على صواب ما ، فلا بد بالتالى أن يكونا متفقين على القيمة التى هى أساس ذلك الصواب — هذا الأساس لتبادل المعرفة بين الناس قائم سواء كان المتبادلان للمعرفة من أنصار الواقعية أو أنصار المثالية أو خليطا من هؤلاء وأولئك ، واذن فالبحث في نظرية المعرفة وردها الى أصولها الأولى ، سرعان ما يجاوز بنا حدود الاختلاف الناشب بين المثاليين والواقعيين ، ومن ثم اطلاقه على فلسفته اسم « ما وراء المثالية والواقعية » .

ورأيه في المعرفة يتلخص في هذه المبادئ الثلاثة الآتية :  
أولا — لا يمكن دراسة الفاعلية التى تحدث أثناء عملية المعرفة دراسة علمية ، لأن العلم ذاته ان هو الا ضرب من المعرفة التى تقتضى تلك الفاعلية ، فان كانت الفاعلية العقلية مفروضة كأساس أولى للمعرفة العلمية فكيف يمكن أن نخضع تلك الفاعلية نفسها للمعرفة العلمية ؟ ثانيا — لا بد أن يكون موضوع المعرفة شيئا آخر غير التفكير نفسه ، أعنى أن التفكير نفسه يستحيل أن يكون موضوعا لمعرفة حقيقية ، لكننا اذا ما عرفنا شيئا وجب أن يكون هنالك سبيل لا نتقال تلك المعرفة من عقل الى عقل ، وهذا الانتقال

محال بغير افتراض سابق وهو أن من يتبادلون المعرفة قد تم اتقاقهم على قيم معينة ، وثالثا — ان نظرية المعرفة تضرب بجذورها الأولى الى ما وراء نقط الاختلاف بين الواقعية والمثالية ، لأن كلا المذهبين قائم على أساس التبادل والتفاهم والاتفاق على القيم التى بغيرها لا يكون تفاهم ولا تبادل لفكر (١) .

على أن هذه النقطة الأخيرة بحاجة الى تفصيل ، لأنها — كما قلنا — قد أصبحت صفة مميزة لـ « ايرين » بين الفلاسفة المعاصرين ، وبخاصة بعد أن أخرج سنة ١٩٤٩ كتابه الذى جعل عنوانه « ما وراء الواقعية والمثالية » فماذا يعنى على وجه الدقة ؟ يريد أن يقول ان الصراع بين الواقعية والمثالية هو صراع بغير موجب ، وأن الفلسفة التقليدية الخالدة قد استطاعت أن تعلو على وجهتى النظر هاتين بنظرة تشملهما معا ، فليست الواقعية فى ذاتها أو المثالية فى ذاتها « معرفة » حتى يجوز أن يصطرع أنصار هذه مع أنصار تلك ، أعنى أنهما لا يختلفان على حقيقة بعينها أو واقعة بذاتها حتى يمكن فض ما بينهما من خلاف بأى من مناهج البحث ، فلا المنهج التجريبي ولا المنهج العقلى بقادر على أن يحسم موضع النزاع ، لأن موضع النزاع ليس هو مما يقع فى مجال الخبرة حتى ينحسم بالمنهج التجريبي ، ولا هو

Blau, Joseph, Men and Movements in American (١)

Philosophy. ص ٢٠٨ .

مما يقع في مجال التفكير العقلي — كالرياضة مثلا — حتى  
ينحسم بمنهج ذلك التفكير .

واذن فقيم يختلف هذان المذهبان ؟ الحق أن كلا منهما  
هو طريقة للنظر الى « المعرفة » وقد ينظر الى الأمر الواحد  
بعدة طرق مختلفة ، على ألا تكون تلك الطرق متناقضة  
بعضها مع بعض ، وان صح أن يكون هناك اختلاف حقيقى  
فهو ذلك الذى يقع بين الواقعية والمثالية كليهما من جهة  
وبين المذاهب الطبيعية من جهة أخرى ، لأن هذه الأخيرة  
— على خلاف ذينك المذهبين — لا تعترف بشيء اسمه  
« المعرفة » بصفة عامة شاملة ، انما الأمر عندها ينحل الى  
« معارف » جزئية أو معلومات ، ومن مجموعة هاته المعارف  
أو المعلومات تتكون « المعرفة » — أما ذانك المذهبان —  
الواقعية والمثالية على السواء — فهما على العرف التقليدى  
في الفلسفة يعتقدان بأن « المعرفة » بصفة عامة موضوع  
للتفكير ، وهو مختلف عن المعارف المتفرقة ، ثم هما بعد  
ذلك يبحثان في : كيف أمكن تحصيلها وما مصدرها  
وما حدودها الى آخر هذه المباحث التى شغلت الفلاسفة  
في العصر الحديث بصفة خاصة ، بعبارة أخرى ، الواقعية  
والمثالية كلاهما يعلو على المعارف الجزئية التى تراها متمثلة  
في قضايا العلوم المختلفة وقوانينها ، هما يعلوان على هذه  
المعارف الجزئية لينظرا الى « المعرفة » باعتبارها حقيقة

مجردة غير هذه الحقائق المفردة المتعينة التي تقول كل منها شيئاً بعينه عن عالم الطبيعة أو عالم العقل ، واذن فلا اختلاف بينهما من حيث الأساس ، وإن اختلفا في التقدير ، كلاهما يذهب الى أن الانسان « يجب » أن يعرف (١) ، وهما بتقرير هذا « الوجوب » انما يجعلان للمعرفة « قيمة خلقية » تكون قائمة قبل أن يبدأ الانسان في تحصيل معارفه الجزئية المتفرقة ، انه يبدأ في هذا التحصيل صادرا عن « وجوب » ، أى صادرا عن « قيمة » فهنا يتفق المذهبان ، هما متفقان على المبدأ القيمي الأولي قبل أن يفترقا مذهبين : واقعية في ناحية ومثالية في ناحية أخرى ، ومن ثم كانت تسمية « ايربن » لكتابه « ما وراء الواقعية والمثالية » .

---

Blau, Joseph, Men and Movements in American (١)

Philosophy. : ص ٣١٠ .

## مراجع

### مراجع عامة

ADAMS, G.P., and Montague, W.P., Contemporary American Philosophy.

BALW, Joseph, Men and Movements in American Philosophy.

TOWNSEND, H.G., Philosophical Ideas in the United States.

### مراجع خاصة مرتبة حسب فصول الكتاب

KOCH, A., and Peden, W., The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson.

CLARK, H.H., Thoman Paine.

\* \* \*

RUSK, R.L., Life of Ralph Walds Emerson.

KRUTCH, J.W., Henry David Thoreau.

THOREAU, Walden ; or Life in the Woods.

EMERSON, Essays.

وقد نقله الى العربية الأستاذ أمين مرسى قنديل

وقد نقل الأستاذ ميمود محمود مختارات كثيرة من أهم

مقالات امرسن ، بعنوان « مختارات من امرسن »

\* \* \*

BOWNE, Borden Parker, Metaphysics.

ROYCE, Josiah, The Religious Aspects of Philosophy.

ROYCE, Josiah, The Spirit of Modern Philosophy.

„ „ , The Conception of God.

ROYCE, Josiah, The World and the Individual.

„ „ , The Philosophy of Loyalty.

\* \* \*

PEIRCE, Charles Sanders, Collected Papers  
(6 Vols.).

BUCHLER, Justus, Charles Peirce's Empiricism.

\* \* \*

PERRY, Ralph Barton, The Thought and Character of William James.

JAMES, William, Pragmatism.

„ „ , The Will to Believe.

„ „ , A Pluralistic Universe.

„ „ , Essays in Radical Empiricism.

„ „ , Varieties of Religious Experience.

SCHILPP, Paul A., (editor) The Philosophy of John Dewey.

DEWEY, John, How to Think.

„ „ , School and Society.

„ „ , Human Nature and Conduct.

„ „ , Freedom and Culture.

وله ترجمة عربية بقلم الأستاذ أمين مرسى قنديل

„ „ , A Common Faith.

„ „ , Art as Experience.

„ „ , Ethics (with James Tufts).

„ „ , Experience and Nature.

„ „ , The Quest for Certainty.

„ „ , Logic.

\* \* \*

MONTAGUE, W.P., The Ways of Things.

LOVEJOY, A.O., The Revolt Against Dualism.

PERRY, R.B., Present Philosophical Tencencies.  
SELLAR S.R., W., Critical Realism.

\* \* \*

SCHILPP, Paul A., (editor) The Philosophy of  
George Santayana.

SANTAYANA, G., Scepticism and Animal Faith.

„ , The Life of Reason.

„ , Realms of Being.

WHITEHEAD, A.N., Process and Reality.

„ , Adventures of Ideas.

„ , Science and the Modern  
World.

\* \* \*

URBAN, W.M., The Intelligible World.

„ , Beyond Realism and Idealism.





## هذا الكتاب

« ٠٠٠ ان هذا الطابع الجديد المميز لمجتمع العالم الجديد هو - في اعتقادي - تلك « الفردية الجماعية » التي لا تفرق الفرد من الناس في خضم المجتمع ، بل تحتفظ لكل انسان بفرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين في جماعة واحدة يربطها الصالح المشترك ٠٠٠ » من مقدمة المؤلف  
« كتاب لابد أن يقرأ »

Bibliotheca Alexandrina



0603542

